RITUAL, EXPERIÊNCIA MÍSTICA E LEI ISLÂMICA NAS COMUNIDADES SUFIS DE ALEPO, SÍRIA

PAULO GABRIEL HILU DA ROCHA PINTO

Ph.D. em Antropologia pela Boston University; Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF); Coordenador do Núcleo de Estudos sobre o Oriente Médio (NEOM)/UFF.

A literatura antropológica produzida sobre os sistemas jurídicos nas sociedades muçulmanas tem, de maneira geral, focalizado sua análise nos processos pelos quais pressupostos e representações culturais influenciam a aplicação das leis – atribuindo significados socialmente compartilhados a noções de justiça, eqüidade, evidência, sujeito e responsabilidade – e garantem sua eficácia, inserindo os conceitos e os procedimentos jurídicos na rede de significados, práticas e relações sociais que compõem as realidades locais (Geertz, 1983; Rosen, 1996 [1989]). No entanto, pouca atenção tem sido dada pelos antropólogos ao processo de elaboração e criação cultural que é provocado pela adoção local de sistemas jurídicos supralocais ou transnacionais – tais como a lei islâmica – ou seja, como os símbolos, conceitos e práticas que compõem o sistema jurídico também podem articular, disciplinar ou modificar concepções locais de pessoa, justiça e ordem social.[1]

1. Apesar de seus méritos e qualidade evidentes, tanto a análise de Geertz (1983) quanto a de Rosen (1996 [1989]) padecem de uma visão excessivamente culturalista da lei islâmica. Os autores esquecem que boa parte dos conceitos "nativos" apresentados na sua análise derivam de uma complexa relação entre uma tradição letrada transnacional, de práticas judiciárias e de outros sistemas simbólicos e de conhecimento – tais como o sufismo, o hinduísmo ou tradições locais – e não podem ser reduzidos a expressões diretas da cultura local.

Faz-se, então, necessária uma análise dos processos pelos quais diferentes tradições normativas, cognitivas e simbólicas são articuladas e inscritas nas representações e práticas sociais. O foco dessa análise deve estar voltado para as mediações, transações e práticas disciplinares[2] – e para as autoridades e/ou especialistas que as comandam[3] – que permitem que elementos de tradições legais, religiosas, ou outras sejam incorporados como princípios organizacionais da *persona* e do *self* dos agentes sociais, assim como da ordem pública.[4] Os dados etnográficos utilizados nessa análise foram coletados durante o trabalho de campo que realizei nas comunidades sufis de Alepo, na Síria, de 1999 a 2001 e, novamente, em maio/junho de 2002.[5]

---

2. O conceito de "disciplina" é tomado de Talal Asad, que o define como um conjunto de práticas e discursos que "*regulam, informam e constroem o 'self' religioso*" (Asad, 1993: 125). Na obra de Asad, o conceito de disciplina é complementado pelo de "tradição", o qual ele assim define: "*os discursos que visam instruir os agentes a respeito da forma e propósito corretos de uma dada prática que, precisamente por ter sido estabelecida, tem uma história*" (Asad, 1986: 14).
3. Fredrik Barth chamou atenção para a importância da relação entre a *persona* pública dos especialistas religiosos e as técnicas de produção, legitimação e transmissão do saber utilizadas por esses na constituição de uma determinada "economia informacional" e dos padrões sociais e culturais por ela gerados (Barth, 1990: 642-652).
4. A noção de *persona* utilizada aqui é inspirada em Marcel Mauss, que a define como os aspectos sociais e públicos da personalidade individual, que, segundo ele, constituem o contexto a partir do qual se desenvolvem as dimensões psicológicas e morais do *self* (Mauss, 1995 [1938]: 350-362). Para a importância das disposições práticas, cognitivas ou emotivas incorporadas como *habitus* ou de universos experienciais, como o *self*, na construção e na manutenção da ordem social, ver Bourdieu, 1997: 72-143; Csordas, 1990.
5. Este trabalho de campo incluiu a etnografia de comunidades sufis em outras localidades na Síria, tais como Damasco e a região do Kurd Dagh (Montanha dos Curdos), ver Pinto, 2002.

Nas últimas décadas, a elaboração cultural da lei islâmica[6] (*sharî'a*)[7] como quadro normativo da ordem social, assim como da moral e das trajetórias individuais, adquiriu um papel central no processo de afirmação do Islã como "religião pública"[8] e força de mobilização política[9] nas sociedades muçulmanas (Eickelman; Piscatori, 1996: 22-36; Roy, 1992: 13-43, 2004 [2002]: 87-178). Nesse processo, concepções distintas e, mesmo, concorrentes da *sharî'a* e de seu papel social foram elaboradas e difundidas pelas diferentes lideranças religiosas na sua disputa pela definição do bem comum e dos limites discursivos e práticos da esfera pública (Pinto, 2004).

Assim, boa parte dos *'ulamâ* (especialistas religiosos; sing. *'âlim*) envolvidos na construção do Islã como norma pública mantêm uma con-

---

6. A *sharî'a* foi historicamente constituída por uma série de procedimentos lógicos e práticos – analogia (*qiyâs*), consenso (*ijmâ'*) interpretação/jurisprudência (*ijtihâd*) e, em último caso, aplicação do costume (*'urf*) – que são hierarquicamente dispostos em um quadro de diretrizes legais dadas pelo Alcorão e pelas coletâneas de tradições atribuídas ao Profeta (Hadith). Cada uma das quatro "escolas" jurídico-rituais (*madhhab*; pl. *madhâhib*) do sunismo – hanafi, hambali, maleki e shafi'i – e das duas "escolas" do xiismo – usûlî e akhbârî – valoriza diferentemente esses elementos. Esse sistema, que permitia uma construção bastante dinâmica e contextualizada da lei, sofreu profundas modificações com as codificações realizadas pelas potências coloniais e pelos Estados nacionais, que transformaram a *sharî'a* de um quadro de referências procedurais em um código de leis positivas (Messick, 1993: 135-200; Rosen, 1996 [1989]: 41-42; Zaman, 2002: 17-37). Na Síria, onde prevalece a escola hanafi, a codificação da *sharî'a* ocorreu após a independência, com a promulgação do Código de Status Pessoal em 1953 e o Código de Autoridade Judiciária em 1965 (Berger, 1997: 118-119).
7. A transliteração das palavras árabes segue o sistema do *International Journal of Middle East Studies* (*IJMES*). O plural das palavras árabes no texto é feito adicionando um "s" à sua forma singular, sendo o plural em árabe indicado entre parênteses. Em alguns casos, como *'âlim/'ulamâ* o plural árabe é usado no texto por já fazer parte da linguagem corrente em português. O hamza no final das palavras árabes não é grafado no texto.
8. As "religiões públicas" são comunidades religiosas empenhadas em projetos sociais e políticos que visam "*a repolitização das esferas privadas da moral e da religião e a renormatização das esferas públicas da economia e da política*" (Casanova, 1994: 5-6). Esse processo de publicização e politização de tradições religiosas não se limita ao Islã, sendo também presente no cristianismo (católico, protestante e ortodoxo), judaísmo, hinduísmo e budismo.
9. Embora as religiões públicas sejam inerentemente políticas, por estarem inseridas no campo de disputas pelo poder de definição do bem comum e dos limites da esfera pública, utilizo aqui o termo "Islã político" somente para designar os grupos e os movimentos islâmicos que vêem no controle do Estado uma condição necessária para a constituição de uma sociedade islâmica.

cepção tradicional da *sharî'a*, apesar de ampliar o domínio normativo desta para todas as esferas sociais (Zaman, 2004: 133-150). Para eles, a lei consiste em um *corpus* de saberes e práticas jurídico-rituais adquirido por meio das práticas pedagógicas e da disciplina textual que compõem o sistema de educação jurídico-religiosa das escolas corânicas (*madrasa*, pl. *madâris*), que deve formar os especialistas aptos para traduzir a lei em normas sociais (Messick, 1993: 75-131; Zaman, 2002: 78-86). Já os militantes de grupos e movimentos ligados ao Islã político vêem a *sharî'a* como um sistema objetivo de regras e normas, tal como ela foi constituída nas codificações coloniais e naquelas realizadas pelos Estados nacionais (Zaman, 2002: 21-31). Para esses militantes, a *sharî'a* deve ser implementada pelo Estado segundo um projeto político de transformação e regulação da ordem pública e do comportamento individual (Roy, 1992: 52-58). Por sua vez, os *shaykh*[10] sufis, e alguns *ulamâ*,[11] costumam ver a *sharî'a* como um sistema normativo que deve regular a dinâmica social por meio da incorporação pelo indivíduo de seus princípios como as categorias cognitivas e as disposições práticas e emocionais que formam e informam o *self*. Desse modo, os *shaykhs* sufis participam ativamente da produção e afirmação da *sharî'a* como quadro normativo da sociedade, fazendo que ela deixe de ser um domínio de especialistas religiosos, jurídicos e/ou políticos para se tornar um princípio disciplinar das identidades, discursos e práticas sociais de seus discípulos.

Apesar da importância dos *shaykhs* sufis para a inserção da *sharî'a* em uma rede de significados, experiências e relações sociais, a relação entre as várias tradições místicas – que são coletivamente classificadas como sufismo[12] (*taṣawwuf*) – e das tradições legais que constituem a *sharî'a*; foi

10. O termo "*shaykh*" significa "líder religioso" nesse contexto.

11. A diferença entre os *'ulamâ* e os *shaykhs* sufis é uma distinção de função, pois muitos *'ulamâ* foram iniciados no sufismo e boa parte dos *shaykhs* sufis estudou nas *madrasas*. Assim, apesar de constituírem lideranças religiosas distintas, seus universos de atuação têm áreas de intercessão e não é raro que uma mesma pessoa exerça funções como *shaykh* sufi e como *'ulamâ* em diferentes arenas sociais. Um caso exemplar era o *shaykh* Aḥmad Kuftârû que era o Mufti da Síria e o líder da Naqshbandiyya Kuftâriyya, um importante ramo da Ordem sufi Naqshbandiyya.

12. O sufismo surgiu a partir de uma tradição de interpretações místicas e esotéricas da revelação corânica que remonta aos primórdios do Islã. Embora o sufismo consistisse inicialmente em uma busca individual de ascese e experiência mística, genealogias de transmissão do saber místico estabeleceram-se por volta do século IX com a formalização

freqüentemente descrita na literatura antropológica como sendo uma oposição baseada em princípios doutrinais incompatíveis. Segundo essa abordagem, as práticas e os conceitos do sufismo estariam em permanente conflito com os princípios do Islã legalista e "ortodoxo" dos *'ulamâ*. Os pesquisadores que abraçavam essa visão argumentavam que o sufismo teria de reformar suas crenças e práticas de acordo com os princípios da *sharî'a* ou estaria fadado a desaparecer,[13] uma vez que os muçulmanos em todo o mundo eram cada vez mais influenciados nas suas crenças e práticas pelo Islã textual da Salafiyya.[14]

Certamente o sufismo enfrentou sérios desafios com as mudanças sociais e culturais que aconteceram no mundo muçulmano no correr dos séculos XIX e XX, entre as quais está a emergência e a difusão do Islã centrado na *sharî'a* tal como era pregado pela Salafiyya. No entanto, pesquisas recentes revelaram a existência de fortes laços entre o sufismo e os movimentos de reforma religiosa no Islã, assim como mostraram a permanência do sufismo como uma das principais correntes religiosas nas sociedades do Oriente Médio (Böttcher, 2002; Chih, 2000; Geoffroy, 1997; Hoffman, 1995; Luizard, 1991; Pinto, 2004). Logo, ao analisarmos as relações entre o sufismo e a *sharî'a* devemos ter em mente que cada contexto histórico e social produz diferentes formas de articulação entre essas duas

---

da relação mestre/discípulo (*murshîd/ murîd*). No século XII, surgem as primeiras Ordens sufis (*tarîqa*, pl. *turuq*), as quais sistematizam tradições textuais e rituais em torno da memória dos seus santos fundadores. Ver Trimingham, 1998 [1971].

13. O livros *Muslim society* (1993 [1981]) de Ernest Gellner e *Saint and sufi in modern Egypt* (1973) de Michael Gilsenan constituem os dois textos antropológicos mais influentes a sustentarem essa análise "desenvolvimentista" do sufismo. Em uma obra posterior, *Recognizing Islam*, Michael Gilsenan apresentou uma análise muito mais refinada da dinâmica social do sufismo no Egito, ressaltando a capacidade de renovação e reforma interna das Ordens sufis e seu apelo à religiosidade da emergente classe média de empreendedores e profissionais liberais (2000 [1982]: 215-250).

14. A Salafiyya é um movimento surgido no século XIX que prega a volta aos "precursores/ antecessores" (*salaf*) ou, em uma tradução menos literal, às "origens" como forma de regenerar o Islã. Os adeptos das várias vertentes da Salafiyya pregam uma leitura literal dos textos sagrados do Islã e o abandono de crenças e práticas que não são explicitamente expressas nestes, as quais eles consideram como "superstições" e "inovações" que cada período histórico adicionou ao Islã e que seriam a causa de seu declínio como sistema religioso e social.

tradições. Essas relações variam desde debates doutrinais até a inscrição de ambas as tradições nas práticas disciplinares que produzem e organizam as experiências e as identidades religiosas no quadro normativo do Islã.

Desde o século XV o sufismo é aceito na Síria e no Egito como parte do universo cultural e religioso, assim como um tipo de saber esotérico que os *'ulamâ* deviam estudar como etapa do seu treinamento intelectual e religioso. A incorporação do misticismo sufi ao quadro das ciências religiosas do Islã permitiu a sobreposição dos papéis de *shaykh* sufi e de *'âlim* na mesma pessoa (Geoffroy, 1995: 89-101). As polêmicas produzidas nos séculos XIX e XX por movimentos islâmicos ligados à Salafiyya contra certas práticas e crenças místicas do Sufismo não impediram que os líderes religiosos muçulmanos continuem a combinar, ainda hoje, saberes místicos com a exegese textual na constituição da sua *persona* religiosa.

Contextos sociais e identidades religiosas na Síria

A Síria é um país com cerca de 16 milhões de habitantes, cuja metade vive em aglomerações urbanas. As principais cidades são: Damasco, com cerca de 3 milhões de habitantes; Alepo, com 2 milhões; Homs, com 1 milhão; e Hama, com 500.000 habitantes. Essas cidades também demarcam o principal eixo econômico que cruza o país de Norte a Sul. A economia síria baseia-se principalmente na produção pecuária e agrícola e no processamento e exportação de alimentos como carne, frutas, azeitonas e azeite de oliva. Além disso existem pólos industriais em Alepo, que concentra a indústria têxtil, de calçados, e de alimentos; Damasco, que possui indústria de bens de consumo e alimentos; e Homs, que possui indústrias pesadas e uma refinaria de petróleo. Desde os anos 1980, a produção de petróleo em Daiyr al-Zur constitui a principal fonte de renda da economia Síria, garantindo certa autonomia financeira do Estado em relação à sociedade.

A população da Síria é formada por diversas comunidades étnicas, grupos tribais e comunidades religiosas. Alguns grupos étnicos ou tribais, tais como os beduínos e os ciganos (*qurbât*) praticam o nomadismo, embora a maior parte tenha se sedentarizado ou urbanizado definitivamente.

As principais minorias étnicas[15] são os curdos[16] com 8,5% da população; os armênios[17] com 4% da população; os turcomanos com 3% da população; e os circassianos com 1% da população. O restante da população é constituído por árabes, o grupo étnico majoritário. Em termos religiosos, os muçulmanos sunitas constituem a maioria, com cerca de 68,7% da população; os cristãos vêm em seguida com 14,1%; os alauítas[18] são 11,5% da população; os druzos[19] são 3% da população; os ismailitas[20] são 1,5%; os xiitas

15. As estatísticas citadas neste artigo foram retiradas de Van Dam, 1996: 1.

16. Os curdos constituem um dos maiores grupos étnicos do Oriente Médio, com cerca de 27 milhões de membros divididos entre a Turquia (13 milhões), Irã (5,7 milhões), Iraque (4,2 milhões) e Síria (1,2 milhões). Existem ainda populações curdas no Líbano, Armênia, Rússia e Ásia Central, e uma grande diáspora curda na Alemanha. Os curdos enfrentam constante discriminação e repressão cultural e política, além da violência desencadeada por conflitos separatistas em boa parte desses países (MacDowall, 2000: 1-18). Na Síria, após um período de acomodação com o regime Ba'thista, no qual curdos – tais como *shaykh* Kuftârû, o falecido Mufti da Síria; *shaykh* Bûṭî, o *shaykh* "midiático"; e Khâlid Bakdâsh, o antigo líder do Partido Comunista Sírio – ocuparam posições de destaque na sociedade, os curdos passaram a ser vistos com suspeita pelo Estado em conseqüência do apoio dado pelos curdos do Iraque à guerra anglo-americana contra o regime de Sadam Hussein em 2003. A situação dos curdos na Síria degradou-se ainda mais com a onda de violentos confrontos étnicos e a subseqüente repressão estatal que ocorreu em Qamishli, 'Afrin e Alepo em março de 2004.

17. A maior parte dos armênios hoje residentes em Alepo e Damasco descende dos sobreviventes do genocídio realizado pelo Império Otomano contra a população armênia da Anatólia em 1915. Calcula-se que de uma população total de 2 milhões de armênios, 1,5 milhões tenham sido massacrados no que foi o primeiro genocídio moderno (Seurat, 1980: 99-100).

18. Os alauítas fazem parte de uma seita xiita cujas crenças e ritos possuem significados esotéricos e gnósticos que são conhecidos apenas pelas famílias de *shaykhs*. Os rituais alauítas são organizados em torno da memória e veneração de homens santos. Eles não seguem os pilares rituais do Islã e muitos sunitas os consideram heréticos. A família Assad e grande parte da elite política, militar e das forças de segurança do regime Ba'thista pertencem à comunidade alauíta (Chouet, 1995).

19. Os druzos são membros de uma seita dissidente do ismailismo surgida no século XI. Eles concentram seus ritos na veneração de homens santos detentores do saber esotérico e não praticam os pilares rituais do Islã. Existem druzos na Síria, Líbano e Israel (Seurat, 1980: 95-97).

20. O ismailismo é uma das seitas que compõem o xiísmo e baseia-se em uma filosofia gnóstica e no saber esotérico controlado por dinastias de *shaykhs*. Existem ismailitas na Síria e na Índia (Seurat, 1980: 107-108).

duodecimanos, com cerca de 50.000 adeptos;[21] e os yazidis, que totalizam cerca de 10.000 adeptos na Síria.[22]

Alepo é a segunda cidade em importância econômica e populacional do país, após a capital Damasco, sendo a principal cidade e pólo industrial, comercial e administrativo do norte da Síria. A população de Alepo compreende vários grupos étnicos: os árabes, que são o grupo majoritário; os curdos, que são cerca de 25% da população; em sua maioria migrantes rurais e trabalhadores não qualificados, embora exista uma classe-média curda em Alepo; os armênios, que são 10% da população; os cristãos-siríacos (*suriyân*), que são uma comunidade com cerca de 20.000 membros em Alepo; e os ciganos, que vivem no bairro de Bâb al-Nayrab, em cuja área também existem vários grupos tribais, em particular os Baqâra.

Os habitantes de Alepo possuem uma forte identidade urbana que é construída como auto-consciência da sua longa história, a qual remonta ao neolítico e é evidenciada na paisagem urbana pelos seus vestígios urbanísticos e arquiteturais. Dentro da cidade antiga, que é uma das maiores e mais bem conservadas do mundo islâmico,[23] edifícios religiosos e civis construídos entre o século X e XIX ladeiam ruas cujo traçado foi feito na época helenística, criando uma paisagem urbana dominada pela imponente cidadela do século XIII no alto de uma elevação, em cujo interior arqueólogos descobriram as ruínas de um templo hitita. Durante a era Otomana Alepo era o principal entreposto comercial das caravanas que cruzavam a China, Índia e Pérsia em direção ao Oriente Médio, se tornando a terceira maior cidade do império, depois de Istambul e do Cairo (Raymond, 1998: 271-287).

A utilização da "pedra de Alepo" nas construções garantiu não apenas a durabilidade dos edifícios, mas também uma uniformidade na paisagem urbana que distingue Alepo das outras cidades antigas, como Damasco ou o

21. A comunidade xiita beneficiou-se da inserção da Síria nas rotas de peregrinação que partem do Irã, atraem milhares de peregrinos iranianos, iraquianos e dos países do Golfo para os santuários xiitas de Damasco, Alepo e Raqqa.

22. Os yazidis são uma seita iniciática surgida no século XIII, a partir de uma ordem sufi, combinando elementos islâmicos com crenças e rituais pré-islâmicos do universo religioso curdo-persa. Todos os yazidis são curdos (McDowall, 2000: 467; Seurat, 1980: 108).

23. Infelizmente a cidade antiga foi cortada por duas avenidas com edifícios modernos, verdadeiras cicatrizes urbanas que destruíram sua unidade, que são o resultado de um plano urbanístico feito pelos franceses e executado pelo governo sírio nos anos 1950 e 1960.

Cairo, a ponto dela ser conhecida simplesmente como *al-Shahbâ* (a Cinzenta) em uma referência à cor de suas construções de pedra. O espaço urbano é um importante elemento identitário em Alepo, como fica evidente na continuidade do uso da "pedra de Alepo" mesmo nas novas construções, criando uma continuidade estética na paisagem urbana e integrando os modernos subúrbios residenciais que circundam a cidade com seu centro histórico. A afirmação da tradição como marca identitária urbana em Alepo vai além da sua expressão como elemento estético na arquitetura e no urbanismo, incluindo a reprodução e a reinvenção de padrões de solidariedade e de organização dos espaços urbanos com base em laços de parentesco e identidades religiosas.

As identidades religiosas, tanto muçulmanas quanto cristãs, adquirem assim uma dimensão cívica, simbolizando uma reinvenção das interações sociais da noção idealizada da "cidade islâmica", entendida como um espaço urbano organizado segundo formas de filiação religiosa, como marca identitária. Essa articulação entre identidades religiosas e identidades urbanas expressa as tensões culturais e políticas que envolvem a inserção das "segundas cidades" nos Estados nacionais do Oriente Médio. A afirmação das identidades religiosas como princípio organizador da esfera pública em cidades como Alepo, na Síria, ou Trípoli, no Líbano, é parte do processo de construção, manutenção e reinvenção da "tradição urbana". Esse processo constitui-se politicamente como forma de oposição ao projeto de modernidade autoritária e/ou excludente promovido pelo Estado nacional, o qual se realiza como forma de sociabilidade urbana nas cidades capitais, como Damasco e Beirute (Seurat, 1989: 103-109). Desse modo, é importante ter em mente que a dinâmica social das identidades religiosas é atravessada por sua articulação com outras formas de subjetificação, tais como as identidades locais ou regionais, classe social e etnicidade.[24]

Entre os muçulmanos sunitas, as diversas tradições místicas que constituem o sufismo possuem um papel central na constituição dos sistemas de significados e práticas que definem suas interpretações e experiên-

24. Entre os membros da classe média baixa de Alepo, a expressão pública de um pietismo puritânico constitui uma forma de distinção social, da mesma forma que um certo sufismo espiritualizado é um marcador cultural da elite e dos profissionais liberais. As identidades religiosas cristãs constituem sinais diacríticos de etnicidade entre os armênios e siríacos, assim como a adesão a certas formas de sufismo é parte constituinte do nacionalismo religioso entre os curdos.

cias do Islã. Durante meu trabalho de campo em Alepo, meus informantes costumavam ressaltar o fato de que o *establishment* religioso sunita tinha fortes laços com o sufismo, e muitos deles relataram ter sido introduzidos à religiosidade sufi pelos *shaykhs* das mesquitas que costumavam freqüentar antes de se tornarem sufis. O sufismo não é parte do currículo regular das *madrasas* (escolas corânicas) na Síria,[25] mas os estudantes dessas instituições são constantemente expostos às suas doutrinas e práticas por intermédio de seus professores e colegas. Os estudantes das *madrasas* têm a oportunidade de entrar em contato com a mística sufi por meio de atividades extracurriculares, tais como grupos de estudo e círculos de leitura do Alcorão. Rituais sufis também são realizados nas dependências das *madrasas*. Por exemplo, uma ḫadra (reunião ritual sufi) é realizada semanalmente na mesquita da *Madrasa al-'Uthmaniyya*, cujo complexo de edifícios serve como residência para estudantes das *madrasas* estatais em Alepo. O caráter burocrático e massificado da educação religiosa oferecida pelo Estado sírio, que é baseada na memorização de manuais de jurisprudência islâmica (*fiqh*) e de doutrina religiosa (*'aqîda*), leva muitos estudantes a buscar a tutela intelectual de um *shaykh* sufi como forma de obter uma educação religiosa mais diferenciada e erudita. A frustração intelectual com a educação das *madrasas* oficiais foi bem resumida por um ex-aluno da *Madrasa al-Thanawiyya al-Shar'iyya*,[26] que se tornou discípulo (*murîd*) de um *shaykh* filiado à Ordem Shâdhiliyya. Ele disse que:

> Na madrasa nós estudávamos um volume de *fiqh* (*jurisprudência*) a cada ano. Mas o ensino era muito básico e eu queria o conhecimento verdadeiro (*al-'ilm al-ḫaqq*). Eu queria aprender o significado do saber religioso e não a repetição vazia do que está escrito nos livros.

---

25. As *madrasas* na Síria são quase todas propriedade do Estado. O sufismo não é oficialmente reconhecido pelo Estado sírio como parte constitutiva do Islã. Assim, os rituais e as atividades religiosas sufis não recebem nenhum subsídio das propriedades *waqf* (fundações, pl. *awqâf*) administradas pelo Estado e são totalmente financiados pelos *shaykhs* sufi e seus discípulos.

26. Essa é a principal *madrasa* em Alepo. Ela é localizada na antiga *Takiya al-Khusruwiyya*, um edifício do século XVI atribuído ao grande arquiteto Otomano Sinan (al-Ghazî, 1999: 93-95).

Alguns entre os estudantes que buscam no sufismo uma forma de complementar sua educação religiosa terminam por estabelecer uma relação de mestre/discípulo (*murshîd/murîd*) com seus professores, buscando a iniciação na via mística (*tarîqa*) e uma carreira religiosa como *shaykhs* sufis. A presença dessas práticas de estudo, devoção e iniciação no sistema oficial de educação religiosa, cria redes de relações pessoais pelas quais o sufismo entra no *establishment* religioso sunita na Síria, pois os formandos das *madrasas* são habilitados a ocupar posições nas instituições religiosas controladas pelo Estado.[27] Além disso, as interpretações sufis do Islã são dominantes nos vários cursos de educação islâmica que são oferecidos em mesquitas e institutos por toda a Síria, como o Instituto Abu al-Nûr em Damasco,[28] que era dirigido por Ahmad Kuftârâ, o Mufti da Síria, falecido em 2004.

As especificidades políticas da Síria sob o governo do partido Ba'th,[29] em particular depois do golpe de Estado de 1970, que levou Hafiz al-Assad à presidência do país, aumentaram o papel do sufismo no processo de afirmação do Islã como o quadro normativo da esfera pública na Síria. O secularismo socialista professado pelo partido Ba'th e a sobre-representação de alauítas nas posições-chave do regime permitiram que os *'ulamâ* capitalizassem o crescente descontentamento com o regime Ba'thist em termos religiosos (Perthes, 1995: 181-185; Seurat, 1989: 84-99; Van Dam, 1996: 89-104). Durante os anos 1970, a estabilidade do regime foi ameaçada pela oposição de grupos religiosos e os *'ulamâ* sunitas recusaram-se a cooperar com o regime, questionando sua autoridade política e legitimidade religiosa (Böttcher, 2002: 2-4). A percepção do governo Ba'thista como sendo anti-islâmico também produziu a mobilização e a radicalização políti-

27. O Ministério dos *Awqâf* é responsável por apontar os funcionários nas instituições religiosas do Estado, que incluem todas as mesquitas e a maior parte dos institutos e escolas corânicas na Síria (Böttcher, 1997: 24-29).

28. Esses cursos dependem da aprovação do Ministério dos *Awqâf* (Böttcher, 1997: 24).

29. O partido Ba'th é um movimento político nacionalista árabe de inspiração socialista e secular que foi fundado na Síria em 1946 por Michel Aflaq, que era cristão, e Salah al-Din Bittar, que era muçulmano sunita. Esse partido governa a Síria desde 1963. Um ramo rival do Ba'th governou o Iraque de 1968 até a invasão e a ocupação anglo-americana desse país em 2003.

ca de muitos *shaykhs* sufis e seus discípulos, que se juntaram à luta contra o regime. Assim, as comunidades sufis se tornaram alvos da repressão estatal, especialmente em Hama e Aleppo, onde *zâwiyas* (centros rituais) sufis foram fechadas ou destruídas e vários *shaykhs* sufis foram mortos ou exilados (Jong, 1986: 215-216; Geoffroy, 1997: 17-18).

Em 1980, os diferentes grupos de inspiração religiosa que lutavam contra o regime Ba'thista foram reunidos na "Frente Islâmica", sob o comando da Irmandade Muçulmana[30] (*al-Ikhwân al-Muslimîn*) (Abd-Allah, 1983: 143-187). O ramo sírio da Irmandade Muçulmana tinha relações estreitas com o sufismo, pois muitos de seus líderes tinham tido uma educação religiosa sufi. Talvez o melhor exemplo da fusão entre sufismo e militância do Islã político seja Sa'îd Hawwâ, o líder da Irmandade Muçulmana em Hama (Abd-Allah, 1983: 88-108; Geoffroy, 1997: 12-13; Weismann, 1993: 607-613). Hawwâ propunha um "Sufismo Salafi", no qual a *sharî'a* definiria os limites da ordem social e a religiosidade sufi moldaria a dimensão moral e espiritual dos indivíduos e definiria os limites interpretativos do Islã como sistema religioso[31] (Hawwâ, 1979: 17-18).

Ao ser confrontado com o crescente desafio ao seu poder pela oposição religiosa, Hafiz al-Assad recorreu à repressão violenta dessa oposição. O conflito atingiu seu zênite no confronto armado entre o exército sírio e os militantes da Frente Islâmica na cidade de Hama em 1982. A batalha de Hama e o resultante massacre da população civil[32] marcaram o declínio do Islã político na Síria. Porém, a importância do Islã como fonte de significado e identidade não foi afetada, continuando a se expandir, sendo expressa por meio da

30. A Irmandade Muçulmana é uma organização religiosa fundada em 1928 no Egito por Hasan al-Bannâ, um professor secundarista em Ismailiya. Essa organização pregava a criação de um Estado islâmico como instrumento de produção de uma sociedade justa e moralmente correta pela aplicação da *sharî'a*. A Irmandade Muçulmana criou ramos autônomos por todo o Oriente Médio, servindo como modelo aos movimentos comprometidos com a ideologia do Islã político (Roy, 1992: 52-69).

31. Essa posição era compartilhada por muitos *shaykhs* sufis que propunham o sufismo como a consciência moral das sociedades muçulmanas, como o *shaykh* Shâdhilî 'Abd al-Qâdir 'Isâ (1993 [1961]), cujos livros são amplamente lidos nos meios sufis de Alepo.

32. A violenta repressão militar levou à destruição de grande parte da cidade antiga de Hama. O número de vítimas civis varia entre 5.000 e 25.000 mortos, de acordo com as fontes utilizadas para produzir a estimativa de cada autor (Seurat, 1989.15; Van Dam, 1996: 111).

exibição pública de sinais de religiosidade, tais como o uso do véu pelas mulheres, o uso da barba pelos homens e o alto grau de freqüência nas orações realizadas nas mesquitas. O regime Ba'thista procurou canalizar essa crescente demanda social por conhecimento religioso e começou a apoiar discretamente alguns intelectuais e líderes religiosos de modo a articular e promover um conjunto de discursos e práticas que definisse um "Islã oficial" caracterizado por uma religiosidade politicamente quietista, devocionalmente espiritualizada e intelectualmente modernista (Böttcher, 2002: 5-6).

O controle do regime Ba'thista sobre a religiosidade sunita não se dá pela homogenização do conteúdo dos discursos religiosos ou pela imposição de um consenso doutrinal e sim pelo estabelecimento dos limites conceituais e simbólicos nos quais os diferentes atores podem apresentar discursos divergentes. Assim, o Islã oficial favorecido pelo regime Ba'thista constitui menos um *corpus* coerente de doutrinas e opiniões que um sistema de relações discursivas e de poder, formando o que Pierre Bourdieu (1997: 167-171) definiu como "campo" ou "universo dos discursos possíveis". O efeito disciplinar do Islã oficial no discurso público ocorre pelo estabelecimento dos temas e dos termos do debate. A delimitação desse campo discursivo foi feita pelo favorecimento de certas figuras no debate religioso, as quais recebem fácil acesso à mídia ou, simplesmente, têm suas atividades públicas toleradas pelo regime. Os beneficiários dessa política podem não possuir nenhum laço pessoal ou ideológico com o regime Ba'thista, ou nem mesmo ter visões bastante críticas em relação a este, uma vez que sua participação na produção do Islã oficial não está baseada no conteúdo de seus discursos, mas na forma pela qual suas tomadas de posição em polêmicas públicas delimita o campo legítimo dos debates religiosos.

Esse campo inclui muitos *'ulamâ* ligados ao sufismo, tais como A<u>h</u>mad Kuftârû, o falecido Mufti of Syria, ou Mu<u>h</u>ammad al-<u>H</u>abbâsh, que foi recentemente eleito deputado no parlamento sírio (Böttcher, 2002: 17); assim como aqueles filiados a versões moderadas da Salafiyya, tais como o *shaykh* Mu<u>h</u>ammad Sa'âd Rama<u>d</u>în al-Bûtî, que atinge uma vasta audiência com seus livros e seu programa religioso na televisão síria. Também participam nos debates intelectuais islâmicos, como o engenheiro Mu<u>h</u>ammad Sha<u>h</u>rûr, que é visto como um reformador religioso no mundo árabe em razão de sua interpretação racionalista do Alcorão (Sha<u>h</u>rûr, 1990). Grande parte dos atores do debate religioso compartilham influências sufis na sua interpreta-

ção da tradição islâmica.[33] Entretanto, nem todas as formas de sufismo ocorrem nesse campo de debates. Existe um consenso entre os participantes do debate religioso público em conferir uma maior legitimidade islâmica a formas espiritualizadas e textuais de sufismo, as quais eles consideram como mais adequadas aos princípios da *sharî'a* (Geoffroy, 1997: 14).

Apesar da hegemonia que o Islã oficial parece ter em termos do debate religioso nacional na Síria, sua eficácia em disciplinar os significados e as identidades religiosas depende da sua apropriação e incorporação local como quadro normativo para as interações sociais. O processo de inserção dos discursos do Islã oficial nos contextos locais é mediado pelas tradições interpretativas e rituais que definem as comunidades religiosas locais, tais como as *zâwiyas* sufis. Essas tradições constituem o quadro normativo no qual os significados simbólicos e os valores morais são incorporados pelos membros das comunidades religiosas como disposições cognitivas, emocionais e práticas. Elas são delimitadas pelas relações de poder que são inscritas na *persona* religiosa dos *shaykhs* sufis e que são expressas nas relações de autoridade, iniciação e amor entre eles e seus discípulos.

As comunidades sufis da Síria apresentam uma grande diversidade nas suas formas de organização, que vão desde Ordens sufis centralizadas a novas *zâwiyas* criadas por *shaykhs* carismáticos. A unidade básica desse sistema é a comunidade local, referida como *zâwiya*, onde a produção de identidades e relações de poder se dá a partir da inserção dos agentes em uma rede de discursos doutrinais, performances rituais e práticas disciplinares. Apesar da sua grande variação organizacional, todas as comunidades sufis têm como princípio estruturante a relação pessoal estabelecida entre o *shaykh* e seus discípulos.

Os *shaykhs* sufis são agentes importantes nos processos de produção e circulação de significados compartilhados sobre o sufismo e a *sharî'a*, uma vez que articulam discursos e imagens de autoridade, justiça e ordem por sua atuação como mediadores de conflitos, intérpretes da tradição religiosa e guias morais. Além disso, o papel dos *shaykhs* sufis como mediado-

33. Muhammad Shahrûr é uma exceção importante a essa tendência. Segundo ele, as interpretações esotéricas que o sufismo impõe ao texto corânico são incompatíveis com seu projeto de estabelecer uma hermenêutica racionalista do Alcorão (Entrevista com M. Shahrur feita pelo autor deste artigo em Damasco, 1999)

res culturais, que adaptam e articulam os imperativos morais e regras rituais da tradição religiosa às necessidades e desafios colocados pela sociedade moderna,[34] freqüentemente se estende para além dos limites das suas comunidades religiosas. Na Síria, mesmo pessoas que não são filiadas ao sufismo procuram os serviços dos *shaykhs* sufis como mediadores de conflitos, praticantes de curas religiosas e conselheiros legais e morais. Essa rede informal de autoridades religiosas permite que o saber religioso seja produzido e circule fora dos limites definidos pelo Islã oficial.

Os discursos e as práticas que os *shaykhs* sufis produzem por meio da performance pública dos seus saberes e habilidades religiosas induzem a vários níveis de interiorização do Islã na sua clientela (Schimmel, 1975: 17). Esse processo ocorre pela indução de experiências religiosas que associam significados pessoais a símbolos públicos e, assim, inscrevem elementos da tradição islâmica no *self* dos agentes (Obeyesekere, 1981: 169-182). Assim, as arenas de articulação ou confronto entre o sufismo e a *sharî'a* não estão limitadas ao universo de discursos doutrinais do debate religioso público, uma vez que elas também incluem as diversas formas de realização prática dessas tradições como mecanismos disciplinares no processo de produção de identidades e experiências em cada contexto social e cultural particular (Asad, 1993: 125).

As tradições religiosas das Ordens sufis são sistematizadas em múltiplos níveis de articulação entre as práticas rituais e os conceitos doutrinais, os quais possuem dimensões tanto intelectuais quanto instrumentais. A articulação feita pelo sufismo entre doutrinas, rituais e técnicas corporais busca produzir formas de saber religioso que sejam individualizadas, experienciais e corporificadas em um sistema discursivo e ritual coletivamente compartilhado. Assim, a codificação e o modo de transmissão da tradição sufi apresenta uma fusão de formas de religiosidade que podem ser definidas, segundo a classificação de Harvey Whitehouse (2000: 5-12), como "doutrinais" e "imagísticas", pois combinam a transmissão discursiva de significados simbólicos com a performance ritual de mistérios religiosos. Essa complexa codificação religiosa produz um sistema bastante flexível de transações de saberes (Barth, 1990: 644), nos quais esferas de sistematização doutrinal da

34. Para análises do papel dos *'ulamâ* e *shaykhs* como mediadores culturais, ver Antoun, 1989; Gaffney, 1994; Zaman, 2002.

tradição textual são cruzadas por performances rituais e redes de interpretações esotéricas, as quais moldam e informam os significados simbólicos, os valores morais e as disposições práticas que definem as identidades sufis.

Assim, as articulações entre o sufismo e a *sharî'a* como elementos constitutivos das identidades e das comunidades sufis dependem menos da compatibilidade doutrinal de ambas as tradições tomadas em abstrato, que da forma como elas são expressas nas práticas sociais como princípio estruturante do poder – tal como na *persona* religiosa dos *shaykhs* sufis – ou como os princípios operacionais das práticas disciplinares. Para demonstrar essa hipótese, analisarei de forma comparativa o ritual e as tradições interpretativas de duas comunidades sufis em Alepo, a *zâwiya al-Hilâliyya* e a *zâwiya al-Bâdinjkiyya*. Essas duas comunidades são filiadas à Ordem (*ṯarîqa*) Qâdiriyya, cujas *zâwiyas* em Alepo estão submetidas à autoridade do *shaykh* da *zâwiya al-Hilaliyya* desde o século XIX. O atual *shaykh* da Hilaliyya, *shaykh* Jamâl al-Dîn Hilâlî, determina as diretrizes doutrinais e rituais que devem ser seguidas pelos *shaykh* das *zâwiyas* subordinadas à sua autoridade, como a *Bâdinjkiyya* e a *Maktabiyya*.[35] No entanto, as interpretações e os usos sociais dos princípios da *sharî'a* apresentam configurações bastante diferentes em cada uma dessas comunidades, revelando as várias formas e níveis de articulação entre as tradições místicas e legais no Islã contemporâneo.

A mística da lei: *a Zâwiya al-Hilâliyya*

A Ordem (*ṯarîqa*) Qâdiriyya em Alepo tem seu centro religioso na *zâwiya al-Hilâliyya*, um belo edifício Otomano do século XIX, localizado no bairro aristocrátiico de Jallûn, na cidade antiga de Alepo (al-Ghazî, 1999: 56-57). O membro mais velho da família Hilâlî possui o título de *shaykh al-mashâykh* da Qâdiriyya em Alepo desde o início do século XIX, o que lhe dá autoridade religiosa sobre todos os outros *shaykhs* dessa ordem em Alepo. A posição dominante dos Hilâlî é legitimada, segundo o atual *shaykh* Hilâlî,

35. al-Hilâlî, 2001: 2-3; Zarcone, 2000: 444-447.

pela reivindicação de descendência espiritual e genealógica de 'Abad al-Qâdir Jaîlânî, o "santo-fundador" da Qâdiriyya, que é a mais antiga das Ordens sufis.[36]

O presente *shaykh* Hilâlî define o sufismo como uma forma de disciplina mística totalmente embasada na *sharî'a*. Segundo ele "*toda a verdade esotérica (haqîqâ) que não expressa a sharî'a constitui heresia (zandaqa)*" (al-Hilâlî, 2001: 10) Assim, para ele, a via mística do sufismo só pode ser trilhada por aqueles que já possuem um conhecimento profundo e um forte comprometimento com os princípios normativos da *sharî'a*. A tradição da *zâwiya al-Hilâliyya* exige que seus *shaykhs* dominem as ciências religiosas e seculares. *Shaykh* Hilâlî criou uma trajetória intelectual nessa representação totalizante do saber, recebendo de seu pai, que era o *shaykh* da *zâwiya*, sua formação e iniciação no sufismo e sua educação nos princípios da *sharî'a*, ao que adicionou seus estudos de medicina na Alemanha e na Itália. O ideal religioso professado por *shaykh* Hilâlî reflete uma compreensão intelectualista do sufismo, baseada no domínio de um saber enciclopédico e na elaboração teórica de conceitos místicos. Essa ênfase no saber letrado e na abstração e sistematização conceitual reflete o *ethos* de distinção social baseado no domínio de uma cultura erudita que caracteriza a auto-imagem da elite urbana tradicional de Alepo.

Apesar das mudanças econômicas produzidas pelas políticas de orientação socialista e nacionalista do Ba'th, a família Hilâlî conseguiu manter sua posição social e econômica, possuindo terras, uma fábrica e imóveis em Alepo. Porém, a capacidade de realização social dos ideais religiosos e culturais da Hilâliyya foi bastante reduzida pelos desafios colocados pela emergência da Salafiyya e do nacionalismo secular árabe, que passaram a ser as referências ideológicas e simbólicas de grande parte da elite urbana da Síria no século XX. Ao ser confrontado com as mudanças sociológicas e culturais na composição de sua audiência, que se tornou mais dependente dos estratos populares da sociedade, o avô do presente *shaykh* decidiu interromper a iniciação de novos discípulos (*murîd*, pl. *murîdûn*) na via mística (*tarîqa*) da *zâwiya*. O presente *shaykh* Hilâlî explicou a decisão de seu avô de interromper a emissão de certificados (*ijâzât*) dos estudos religiosos

36. A família Hilâlî também adquiriu o título hereditário de *shaykh al-mashâiykh* da *tarîqa* Khalwatiyya em Alepo no final do século XVIII (Zarcone, 2000: 445-446).

dos discípulos, fazendo uma referência implícita às mudanças na circulação social do capital cultural e das habilidades intelectuais que ele considera necessárias à iniciação mística. Segundo ele, havia "*uma ausência total de competência* (*kafa'*) [entre os discípulos]" (al-Hilâlî, 2001: 10).

Ainda hoje, *shaykh* Hilâlî não aceita novos *murîds*, apesar do fato de que o crescente interesse no sufismo na Síria oferece um contexto social favorável ao recrutamento de novos discípulos entre os membros das classes média e alta. Ele insiste em limitar a iniciação mística a seu próprio filho, com o objetivo de perpetuar a posição da família como detentora da autoridade religiosa suprema da Qâdiriyya e da Khalwatiyya em Alepo. *Shaykh* Hilâlî explicou esse apego à tradição de saberes letrados como requisito absoluto para o acesso ao conhecimento místico, dizendo que:

> As pessoas são ignorantes a respeito da *sharî'a*. Então, como podemos ensinar-lhes a *tarîqa*? Apenas quando as pessoas estiverem vivendo de acordo com a *sharî'a* que o sufismo poderá voltar a ser ensinado, mas nós não viveremos para ver isso acontecer.

O guia dos fiéis: *Shaykh Jamâl al-Dîn al-Hîlâlî*

A autoridade religiosa do *shaykh* Hilâlî está diretamente ligada ao reconhecimento social das suas habilidades intelectuais como um *'âlim* versado nos princípios da *sharî'a*. *Shaykh* Hilâlî vê seu papel religioso e social como sendo, nas suas próprias palavras, "*guiar as pessoas segundo a sharî'a*". Ele executa os atributos práticos desse ideal durante o atendimento ao público no seu escritório na *zâwiya*, quando tanto membros quanto não-membros da sua comunidade vêm pedir conselhos de cunho moral, religioso ou legal. *Shaykh* Hilâlî sempre delimita seus argumentos com referências ao Alcorão, às coleções de tradições referentes ao Profeta (*hadîth*) ou a tratados religiosos, tanto sufis quanto não sufis. Ele considera o uso da razão (*'aql*), definida por ele como a capacidade de distinção entre o bem e o mal pela avaliação intelectual de princípios morais presentes em cada ação humana, como sendo o pré-requisito para a vivência do Islã como norma moral. Em suas atividades como *'âlim*, *shaykh* Hilâlî traduz os princípios da

sharî'a como princípios morais que, segundo ele, devem estar inscritos no uso racional do livre-arbítrio.

Um exemplo etnográfico mostra bem como o *shaykh* Hilâlî mobiliza mecanismos disciplinares de modo a induzir a internalização das normas e valores do Islã como disposições corporificadas do *self*. Em uma tarde de maio de 2000 eu estava no escritório *shaykh* Hilâlî conversando sobre certos aspectos da tradição Qâdiriyya quando um homem com cerca de trinta anos entrou na sala. Depois da usual troca de saudações, ele pediu a atenção do *shaykh*. Então ele contou a *shaykh* Hilâlî que ele estava com um problema desde que sua mulher pediu para ele instalar uma antena parabólica na sua casa. Ele continuou sua narrativa dizendo que estava relutante em fazer a vontade de sua esposa porque tinha duas filhas e os canais da TV a satélite poderiam expô-las ao que ele definiu como "*programas imorais e crenças cristãs*". Nesse momento *shaykh* Hilâlî disse que a tecnologia poderia ser usada para o bem ou para o mal, mas não possui valor moral em si mesma. O homem respondeu dizendo, "*mas essas inovações trazem distúrbio e conflito (fitna)*". *Shaykh* Hilâlî interrompeu a fala do seu interlocutor dizendo:

> E muitas coisas boas também! Veja o computador, por exemplo, ele pode ser usado para procurar coisas imorais na internet, ou você pode usá-lo para instalar um programa com o Alcorão ou com a coleção completa de Hadith de al-Bukhari. Eu próprio tenho um computador e uso ele para estudar melhor. Caso você dê às suas filhas a educação correta, de acordo com os princípios da *sharî'a*, elas saberão distinguir entre o bem e o mal. Mas se você não fizer isso, não culpe uma máquina pelas conseqüências. O homem permaneceu em silêncio por um momento, agradeceu *shaykh* Hilâlî pelo seu conselho, pediu a sua bençâo, e saiu em seguida.

Shaykh Hilâlî articulou em seu discurso noções sufis de *adâb* (regras internalizadas de comportamento) e de *akhlâk* (moral) como elos entre o livre-arbítrio e a *sharî'a*, transferindo o *locus* de produção da ordem moral da esfera pública para a consciência individual. Assim, ele resignificou a obrigação que o homem tinha como pai de oferecer uma educação moral às suas filhas como a principal esfera de afirmação normativa da *sharî'a*. A estratégia discursiva utilizada por *shaykh* Hilâlî visa induzir os interlocutores a se engajarem em um processo de auto-reflexividade continuada, de modo a internalizar os princípios normativos da *sharî'a* como disposições inscri-

tas nos esquemas cognitivos, emocionais e práticos que constituem o *self*. *Shaykh* Hilâlî disse-me em outra ocasião que as noções sufis de *muhâsaba* (responsabilidade) e *sidq* (correção moral) eram centrais para a construção de um senso moral delimitado pela *sharî'a*. Desse modo, ele adaptou mecanismos disciplinares característicos da iniciação mística do sufismo, tais como a avaliação reflexiva de pensamentos, vontades e ações em relação aos códigos normativos da tradição religiosa para produzir uma esfera reflexiva de "moral experiencial", que defino aqui como um conjunto de disposições morais que qualificam e informam os processos de ação prática e de tomada de decisões. Esse processo contribui para a afirmação da *sharî'a* como princípio normativo que molda e informa as trajetórias individuais e as interações sociais.

Apesar da ênfase discursiva de *shaykh* Hilâlî no respeito à *sharî'a*, sua autoridade religiosa não deriva apenas de seu papel como *'âlim*. Muitas pessoas o procuram em busca de esclarecimentos ou de suas opiniões sobre as experiências religiosas ou místicas que elas vivenciaram durante a performance coletiva do *dhikr* ou em contextos individualizados e privados, tais como sonhos, visões ou premonições. *Shaykh* Hilâlî insere essas experiências em uma rede de significados construída a partir da tradição sufi. Geralmente a interpretação que *shaykh* Hilâlî faz das experiências de seus interlocutores é acompanhada por uma demonstração de seu domínio intelectual da tradição textual do sufismo, que é performaticamente expressa na exibição para seus interlocutores das passagens textuais que legitimam suas interpretações em livros que ele constantemente retira das prateleiras da sua biblioteca. Essa "educação textual" que *shaykh* Hilâlî faz com seus discípulos permite a ele disciplinar as experiências místicas e moldar e controlar as formas de compreensão do misticismo sufi que circulam e são compartilhadas pelos membros de sua comunidade.

O aspecto místico da autoridade religiosa de *shaykh* Hilâlî faz com que ele seja visto pelos seus discípulos como possuidor de *baraka* (graça/poder divino) e, logo, de poderes miraculosos e curativos. Apesar de *shaykh* Hilâlî ter uma abordagem bastante cética em relação à produção de atos miraculosos (*karamât*) ou de curas religiosas, as quais ele classifica como meras "curas psicológicas", ele nunca se recusa a dar sua benção àqueles que o procuram para resolver problemas de saúde. Geralmente ele combina conselhos médicos com a benção da pessoa doente, adaptando e negocian-

do seus ideais cognitivos e religiosos em relação às expectativas de seus interlocutores.[37] As opiniões de *shaykh* Hilâlî devem ser compreendidas como uma articulação entre o racionalismo cientificista da sua educação médica e a orientação textual da tradição vigente na sua ordem sufi, a Qâdiriyya, e não como uma simples expressão de uma visão de mundo "ocidentalizada". Na verdade, ele não questiona a existência da *baraka* como fonte de graça mística, mas nega a possibilidade dela ser expressa por atos miraculosos. Essa posição intelectual também aparece na sua definição do ritual do *dhikr* como uma afirmação prática da ordem divina inscrita na *sharî'a*, não como uma realização performática da *baraka* (al-Hilâlî, 2001: 8-11).

O ritual do *dhikr* na *Zâwiya al-Hilâliyya*

O ritual do *dhikr* é realizado toda sexta-feira à tarde na *zâwiya al-Hilâliyya*. A reunião ritual (*hadra*) na qual ele se insere costuma ser freqüentada por um audiência composta por cerca de setenta homens,[38] muitos dos quais consideram sua relação com essa *zâwiya* um elemento central na definição de suas identidades religiosas como muçulmanos. Nesse sentido, é apropriado dizer que ainda existe uma comunidade sufi organizada sob a autoridade religiosa de *shaykh* Hilâlî. Entre os adeptos da Hilâliyya existe

37. A formação médica de *shaykh* Hilâlî sustenta e legitima sua abordagem racionalista e textual da religião, fornecendo a ele um *corpus* de saberes e instrumentos cognitivos que permitem que as dúvidas que poderiam emergir do contraste entre sua visão "desencantada" do mundo e a eficácia empírica de sua *baraka* em casos de cura religiosa sejam reinterpretadas e neutralizadas. Um interessante paralelo pode ser traçado entre o universo cognitivo do *shaykh* Hilâlî e o de Quesalid, o xamâ Kwakiutl cuja trajetória foi analisada por Lévi-Strauss (1967 [1958]: 161-180). Quesalid também não acreditava na possibilidade de transformações da realidade por meio de ações mágicas, porém, ao contrário de *shaykh* Hilâlî, ele não possuía as tecnologias intelectuais, tal como uma tradição letrada, que permitissem a ele a produção de um saber descontextualizado. Assim suas convicções sobre a falsidade da magia terminaram por ser minadas pela eficácia empírica das curas mágicas que ele realizava.

38. A *zâwiya al-Hilâliyya* não aceita mulheres como participantes regulares de seus rituais coletivos.

uma forte presença de membros da burguesia tradicional do *sûq al-medina*, que constituem a maior parte dos participantes da *hadra* semanal. Os demais participantes geralmente fazem parte do círculo de influência e de relações pessoais desses comerciantes, sendo recrutados entre os empregados, parentes ou amigos destes. No entanto, como é comum nas comunidades sufis, a homogeneidade social dos seus membros é uma tendência e não uma regra, pois os elementos carismáticos da *persona* dos *shaykhs* sufis garantem um amplo espectro social para o recrutamento de novos membros para suas *zâwiyas*.

Todas as sextas-feiras, após a oração de *'asr*, *shaykh* Hilâlî, ainda voltado para o *mihrâb* (nicho de oração), começa a recitar o *wird* (oração mística), o qual é repetido em uníssono por todos os participantes. A recitação é feita em tom baixo e ritmo rápido, o qual possui uma cadência alternante que enfatiza certas palavras. Em um determinado momento, passagens da *fâtiha*, o verso de abertura do Alcorão, são recitadas nessa forma enfática, criando a litania "*BismiLLÂH AL-RAHMAN AL-RAHÎM, al-hamdu liLLÂH rab al-'alamîn* (...)" (Em nome de DEUS O COMPASSIVO, O MISERICORDIOSO, glória a DEUS soberano do dia do juízo (...). A ênfase em certas palavras cria um metatexto, o qual é construído de forma performática a partir da recitação do texto corânico. Os nomes de Deus que indicam seus atributos eternos são enfatizados e aqueles que indicam atributos contingentes não o são. Essa recitação do *wird* mostra como vários níveis de significados podem ser performaticamente atribuídos ao texto do Alcorão por meio de sua recitação durante o ritual sufi sem que comentário discursivo algum seja necessário acerca do ritual.

A recitação do *wird* dura cerca de 15 minutos. Após seu final o *shaykh* senta-se em frente do *mihrâb* olhando para os participantes e lentamente começa a vocalização de "*lâ 'ilah 'ilâ Âllâh*" (Não há deus além de Deus), a primeira parte da *shahâda* (a profissão de fé muçulmana). Todos os participantes repetem a frase, imitando a oscilação de tom produzida pelas inspirações e expirações profundas que acompanham cada som vocalizado. Assim, o início do *dhikr* abre com a afirmação da doutrina islâmica. A vocalização da *shahâda* pela respiração, que é experiencialmente relacionada à vida, estabelece um elo entre o *self* interior dos fiéis e o sistema simbólico do Islã. Essas técnicas respiratórias também informam performaticamente aos participantes que a vida depende da incorporação de algo externo (*zâhirî*) e sem

significado, como o ar, e da externalização de algo interno (*bâṯinî*) e prenhe de verdade, como as palavras que expressam as doutrinas do Islã.[39] Assim, de forma similar ao que se sucede na recitação do *wird*, significados místicos são articulados ao texto corânico sem que se recorra a interpretações discursivas de seu conteúdo doutrinal. Esse exercício respiratório dura cerca de dez minutos e a maior parte dos participantes do ritual do *dhikr* chega após seu final.

Então, *shaykh* Hilâlî põe-se de pé diante do *miḫrâb* e os participantes formam fila para cumprimentá-lo com um beijo na mão ou uma curta reverência. Então os participantes se põem de pé ao redor do recinto da *zâwiya*. Os lugares perto do *shaykh* sempre são ocupados por pessoas que ocupam uma posição importante na hierarquia da *zâwiya*, seja por sua relação pessoal com o *shaykh*, seja pelo seu conhecimento do sufismo ou seja pela sua senioridade na comunidade. Por exemplo, o filho do *shaykh* Hilâlî sempre ocupa o lugar à sua esquerda, que simbolicamente indica proximidade ao seu coração. Os lugares mais distantes do *shaykh* são ocupados aleatoriamente por ordem de chegada. O posicionamento do *shaykh* Hilâlî no *miḫrâb* mostra como ele incorpora as prescrições rituais da *sharî'a*, tal como o direcionamento das orações em eixos imaginários que convergem para Meca, no ritual sufi.[40]

Um coro composto por oito cantores (*munshîd*, pl. *munshîdûn*) fica sentado no meio do recinto, formando duas fileiras paralelas que conectam o *shaykh* aos três cantores solistas que se sentam de frente para ele. No início do *dhikr*, o solista principal se levanta e o *shaykh* Hilâlî começa a vocalização de "*lâ 'ilah 'ilâ Âllâh*" concomitantemente com movimentos corporais que oscilam o tronco da direita para a esquerda. Todos os participantes no *dhikr* repetem as vocalizações e os movimentos corporais. O cantor recita poemas em louvor a Deus e ao Profeta, enquanto marca o ritmo batendo no dorso de sua mão esquerda. Depois de um tempo, *shaykh* Hilâlî muda a vocalização para "Âl-lâh" e os movimentos corporais para um

---

39. Neste caso, "vida" também possui vários níveis de significado e de referências experienciais. Essa noção recobre a vida biológica do corpo, a vida espiritual da alma, ou o próprio Deus.

40. Eu participei de *ḫaḏras* em várias *zâwiyas* em que o *shaykh* se posicionava em outros locais do recinto de oração, fazendo com que *miḫrâb* perdesse sua função de ponto focal do ritual.

balanço para frente e para trás. Simultaneamente o cantor continua a cantar poemas em louvor ao Profeta acompanhado pelo coro dos outros cantores.

A música e o canto vão em um *crescendo* e os movimentos corporais tornam-se cada vez mais rápidos e exagerados. À medida que a intensidade emocional do ritual aumenta gradualmente, a voz do cantor torna-se cada vez mais expressiva e carregada de emoção. Algumas pessoas se deixam levar pelo fluxo de movimentos e vocalizações dos nomes de Deus, fechando seus olhos e externalizando estados emocionais por meio do choro, do riso ou de gritos. Então, *shaykh* Hilâlî interrompe os movimentos e a música. Aqueles que foram arrebatados pelo clima emocional do ritual tomam alguns minutos para recuperar a consciência e todos sentam-se no chão para ouvir o *samâ* (concerto espiritual).

Apenas os cantores têm um papel ativo durante essa parte do *dhikr*, pois o resto dos participantes ouve a música em silêncio, procurando imergir na experiência estética e emocional que ela induz. Algumas pessoas rezam em silêncio. Outras emitem entusiasticamente expressões de aprovação e deleite, tais como "*yâ 'ainy*" (literalmente Ó meus olhos), "*Âllâh*" (Deus), "*na'm*" (sim), sempre que os cantores mostram excelência na sua performance.[41] Os solistas alternam-se cantando louvores ao Profeta e à sua família. Esse é um dos momentos mais emotivos do *dhikr*, pois ele evoca a forte devoção que os sufis têm em relação à família do Profeta (*ahl al-baiyt*), cujos membros possuem um importante papel protetor e intercessório para os fiéis.

Após o *samâ*, os participantes do ritual levantam-se e o solista principal canta poemas sobre o amor ardente que impulsiona o místico na direção de Deus. Simultaneamente, *shaykh* Hilâlî lidera os participantes na vocalização de "*Âllâh Hû*" e faz movimentos corporais para frente e para trás. Os movimentos tornam-se cada vez mais rápidos, e as vocalizações cada vez mais curtas, até que seja ouvido apenas um som grave criado pela respiração acelerada e profunda dos participantes. Essas vocalizações respiratórias ressoam como "*Ḫaiyy Hû*", que pode ser traduzido como "Ele é a vida" ou

41. Para uma análise da dinâmica interativa da performance da música *tarab* (clássica) de Alepo em contextos religiosos e não religiosos, ver Shannon, 2003: 267-269.

"Ele vive", transformando a palavra "Deus" (*Âllâh*) em um dos seus nomes mais importantes "O Vivente" (*Haiyy*). A transformação fonética da palavra também evoca noções centrais do sufismo que dizem respeito à força vital que é liberada de seus grilhões mortais pelo desvelar da realidade divina. Nessa etapa do *dhikr* muitos participantes são arrebatados pelo envolvimento corporal e emocional na performance ritual e imergem no universo experiencial produzido por ele. Alguns choram, outros demonstram júbilo levantando suas mãos ao céu ou exclamando repetidamente "*Âllâh*". Nesse momento, considera-se que os estágios mais elevados da experiência mística podem ser atingidos. Em seguida, *shaykh* Hilâlî interrompe o canto e os movimentos.

A última parte do *dhikr* consiste em canções sobre o Profeta e na vocalização cantada de "*Âllâh Hu-Mâ*" acompanhada por movimentos semicirculares do corpo da direita para a esquerda. Essa etapa do *dhikr* tem um clima bastante alegre, com movimentos vigorosos e cantos em tom elevado. O conteúdo temático das canções é centrado na figura do Profeta, no papel do amor como elo de ligação entre Deus e sua criação e na presença de Deus na essência da sua criação. Quando o cantor termina a canção, a vocalização muda novamente para "*Âllâh*". Essa palavra é repetida em um ritmo bastante veloz e com movimentos rápidos para frente e para trás. O tom da vocalização se torna cada vez mais baixo até não poder ser mais ouvido. Então, atendendo a um sinal do *shaykh*, os movimentos deixam de ser realizados e todos começam a repetir em voz alta "*lâ 'ilah 'ilâ Âllâh*".

O *shaykh* desloca-se até o centro do recinto sob a cúpula central e o cantor executa a última canção, que termina com o coro de "*yâ mustafâ, yâ habîb Âllâh*" (Ó Escolhido, Ó Amado de Deus) que é cantado acompanhado de movimentos corporais para frente e para trás, marcando o fim do *dhikr*. Geralmente a maioria dos participantes se retira nesse momento, mas alguns deles ficam para ouvir à *da'wa*. *Shaykh* Hilâlî definiu[42] a *da'wa* como sendo uma oração relativa a toda a comunidade muçulmana, em oposição ao *dhikr*, que ele qualificou como sendo relativo apenas à relação entre o indivíduo e Deus.

42. Entrevista em abril de 2000.

Harmonia e ordem: a experiência mística

Durante o *dhikr*, a performance das canções e de seus movimentos correspondentes é estritamente controlada pelo *shaykh* Hilâlî. Ele procura produzir um alto grau de precisão ritual e de refinamento estético para induzir a um senso de ordem e de harmonia nos participantes do *dhikr*. A importância da ordem ritual para a eficácia do *dhikr* foi explicada a mim pelo *shaykh* Hilâlî como sendo fundamentada em "*uma relação direta entre música, ritmo e dhikr*". Realmente, a performance do *dhikr* exige um engajamento completo do corpo, uma vez que cada palavra cantada requer um movimento específico. Por exemplo, *shaykh* Hilâlî disse-me que a frase "*lâ 'ilah 'ilâ Âllâh*" deve ser começada acompanhada de um movimento do corpo para a direita e terminada com um movimento do corpo para a esquerda. O motivo disso, segundo ele, está ligado ao fato de que esses movimentos reproduzem o sentido da circulação do sangue dos pulmões para o coração, evocando assim a passagem do *dhikr al-lisân* ao *dhikr al-qalb*.[43] O *dhikr al-lisân* é considerado a forma mais simples e mais acessível de *dhikr*, consistindo na vocalização dos nomes de God ou das palavras do Alcorão. O *dhikr al-qalb* é uma forma mais profunda e complexa de *dhikr*, pois mobiliza o *self* interior do fiel pelos sentimentos que são produzidos na evocação de Deus.

A elaboração teológica de *shaykh* Hilâlî expressa em termos doutrinais os princípios organizacionais que conectam cada ação ritual com a manipulação de símbolos e o engajamento prático e emocional do corpo. Os participantes na *ḫaḏra* da Hilâliyya, ao descreverem as experiências induzidas pelo seu engajamento na performance ritual do *dhikr*, usaram noções tais como *niẕâm* (ordem), *'aql* (razão) ou, referindo-se diretamente ao aspecto estético do ritual, *jamâl* (beleza). Essas categorias mostram como a via mística é vivida em termos de participação em uma ordem harmoniosa criada pelo esforço coletivo de busca da realidade divina no contexto ritual do sufismo. Eu perguntei a um comerciante do *sûq*, que herdou sua filiação à Hilâliyya como parte da tradição familiar de seu pai, por que ele continuava

43. Novamente a formação médica do *shaykh* Hilâlî transparece nas categorias e na abordagem hermenêutica que ele utiliza para explicar o universo doutrinal e experiencial do sufismo.

a ser membro dessa *zâwiya* uma vez que a iniciação mística tinha sido encerrada. Ele respondeu dizendo:

> Eu estive em outras *zâwiyas*, mas fiquei na Hilâliyya porque somente lá você sente ordem (*nizâm*), o *dhikr* tem limites (*hudûd*) que guiam a sua alma na direção de Deus, isso a protege contra o desvio. Nesse *dhikr* você sente o significado do amor de Deus. Deus ama a ordem, senão (...) somente o caos existiria.

Fica claro na fala anterior como a noção de "ordem" é central para a organização dos sentimentos e sensações induzidos pela performance ritual em termos de uma experiência mística passível de apreensão intelectual e de legitimação em termos da tradição sufi. Aqui, a noção de "ordem" não recobre apenas um comportamento social padronizado, mas também um plano cósmico desenhado por Deus. Assim, pode ser inferido que a performance do ritual do *dhikr* na Hilâliyya produz um senso profundo de ordem e harmonia, reforçando o papel do *shaykh* como o protetor da ordem divina. Ao começar e terminar com a profissão de fé do Islã, a *shahâda*, o *dhikr* da Hilâliyya permite que seus participantes avancem na sua busca individual pelo amor e pela realidade divina em um quadro comunitário definido pela *sharî'a*.

O poder da Baraka: a *Zâwiya al-Bâdinjkiyya*

A *zâwiya al-Bâdinjkiyya* ocupa as premissas da antiga *madrasa al-Turnatâ 'iyya*[44] no bairro de Bâb al-Nayrab, que é um antigo subúrbio do centro antigo de Alepo. Bâb al-Nayrab era o bairro que ligava e mediava a relação entre Alepo e sua área rural desde o final do período mameluco (século XV), funcionando como área de depósito e comércio atacadista dos produtos agrícolas e pecuários destinados aos mercados urbanos. Hoje em dia, as atividades econômicas desse bairro incluem vários setores da economia infor-

44. Esse prédio data do século XIII e é composto de uma mesquita e uma *madrasa*, as quais já eram usadas no início do século XX como locais para a realização do ritual do *dhikr* e da *khalwa ârba 'îniya* (retiro espiritual que durava quarenta dias) da *zâwiya al-Bâdinjkiyya* (al-Ghazî, 1999: 274-275).

mal que conecta ambos os lados da fronteira entre a Turquia e a Síria e expande-se globalmente por redes de contrabando e comércio que conectam outros países do Oriente Médio, a Europa, a Índia e o Extremo Oriente. A presença das instituições do Estado sírio em Bâb al-Nayrab é bastante tênue, e a maioria das transações e conflitos são regulados e resolvidos nas *madâfas* (casas de hóspedes) ou nas *zâwiyas* sufis do bairro, em vez de serem levados aos tribunais estatais. O caráter "rebelde" de Bâb al-Nayrab foi combatido pelo Estado sírio por meio de um urbanismo agressivo de disciplina do espaço, que levou à destruição de boa parte do bairro para dar passagem a largas avenidas com amplas esplanadas vazias (Hivernel, 2000: 225).

Os *shaykhs* da família Bâdinjkî eram originalmente filiados à Ordem sufi Rifâ'iyya, mas no final do século XIX o bisavô dos atuais *shaykhs* dessa família fez um baiy'a (voto de fidelidade) ao *shaykh* da Hilâliyya e adotou a Qâdiriyya como ordem sufi na sua *zâwiya*. A partir de então, os *shaykhs* Bâdinjkî estão submetidos à autoridade *shaykh al-mashâiykh* da Qâdiriyya, que é sempre escolhido entre os membros da família Hilâlî. Recentemente houve um cisma na estrutura de poder da *zâwiya al-Bâdinjkiyya*, causado pela divergência entre dois irmãos – ambos *shaykhs* – sobre a forma correta de realização do ritual. O resultado dessa disputa foi o estabelecimento de duas reuniões rituais independentes para a celebração do *dhikr*, que são realizadas em dias diferentes na *zâwiya al-Bâdinjkiyya*.

A família Bâdinjkî pertence à elite comercial tradicional de Alepo e conseguiu manter seu poder econômico e prestígio social apesar das mudanças na ordem econômica e política introduzidas pelas políticas socialistas do Bâdinjkî. Os Bâdinjkî possuem casas, escritórios e lojas por todo o centro antigo de Alepo (Hivernel, 2000: 223). Apesar de terem mudado sua residência para os novos bairros de classe-média alta nas cercanias de Alepo, os Bâdinjkî não abandonaram sua posição como líderes religiosos de Bâb al-Nayrab, o que pode ser visto no alto investimento econômico e simbólico que eles fazem no bairro. Os *shaykhs* Bâdinjkî financiaram a construção de uma nova mesquita para albergar a cripta funerária da família em uma das largas avenidas do plano urbanístico Ba'thista, inscrevendo simbolicamente sua autoridade como líderes locais em um espaço investido e disciplinado pelo poder estatal (Hivernel, 2000: 236). Esse investimento econômico e

simbólico mostra a preocupação dos Bâdinjkî em afirmar na esfera pública sua autoridade e religiosidade como *shaykhs* sufi e *'ulamâ*, assim como seu poder e prestígio como mediadores entre a comunidade local e o Estado.[45]

O líder iluminado: *Shaykh* 'Abd al-Qâdir Bâdinjikî

O *shaykh* 'Abd al-Qâdir Bâdinjikî[46] é visto como um *'âlim* pelos seus discípulos, e sua reputação intelectual é bem estabelecida em Bâb al-Nayrab. A posição de *shaykh* Bâdinjikî como líder local ativamente envolvido com a política local de Bâb al-Nayrab produz um contexto social bastante distinto daquele visto com *shaykh* Hilâlî, que recusa qualquer atividade política para a construção e atuação da sua *persona* religiosa. *Shaykh* Bâdinjikî é visto menos como um produtor de interpretações discursivas da *sharî'a* que alguém que quer mobilizar seu conhecimento na mediação de conflitos e na produção de justiça.

Muitas pessoas de Bâb al-Nayrab e dos bairros próximos, tanto sufis quanto não-sufis, procuram a mediação do *shaykh* Bâdinjikî para solucionar seus conflitos. O recurso à autoridade de *shaykhs* sufis como forma de mediar e resolver conflitos é uma característica comum de muitos bairros populares de Alepo. A justiça produzida pelos *shaykhs* é tida pelos membros das classes populares – assim como por muitos membros da classe-média e da elite – como mais legítima, pois ela é baseada no seu conhecimento da verdade esotérica assim como da *sharî'a*. Outro fator que leva as pessoas a submeterem seus conflitos à arbitragem dos *shaykhs* sufis é o fato deles basearem seu julgamento em uma avaliação da *persona* social das partes envolvidas, sempre tentanto prevenir ou compensar qualquer dano causado

45. Pela lei síria, a propriedade de todas as mesquitas pertence ao Ministério dos *Awqâf*, mesmo se elas forem construídas por meio de financiamentos privados (Böttcher, 1997: 26). Entretanto, como mostra esse caso, existe a possibilidade de articulações entre os interesses privados e os do Estado.

46. Somente a comunidade sufi do *shaykh* 'Abd al-Qâdir Bâdinjikî será analisada neste artigo, a comunidade liderada por seu irmão não será analisada aqui.

à identidade e à posição social delas, levando em consideração noções culturais de honra, *status*, modéstia e privacidade.[47]

Efetivamente, *shaykh* Bâdinjikî sempre procura demonstrar imparcialidade compensando desvantagens sociais entre as partes litigantes e oferecendo soluções conciliatórias e moderadas para permitir que todas as partes possam manter sua *persona* social sem danos durante o processo de solução dos conflitos. Por exemplo, em um caso que foi levado a ele sobre uma dívida que uma viúva tinha contraído com o padeiro de sua vizinhança, ele decidiu que o filho adolescente dela deveria trabalhar como assistente do padeiro durante um certo período de tempo recebendo um salário menor que o usual para esse tipo de trabalho. *Shaykh* Bâdinjikî explicou-me em uma conversa posterior que, assim, o montante de dinheiro seria gradualmente pago ao mesmo tempo que o rapaz ganhasse algum dinheiro para ajudar sua família e aprendesse habilidades profissionais que pudessem ser úteis para seu futuro. Em outra ocasião, três comerciantes de Bâb al-Nayrab que se tornaram discípulos do *shaykh* Bâdinjikî, disseram-me que eles se tornaram membros da sua *zâwiya* depois de terem uma disputa mediada por ele. Eles se convenceram de que a habilidade do *shaykh* Bâdinjikî em aplicar regras da *sharî'a* na exata medida da condição pessoal e social de cada um deles vinha do seu poder místico, o qual lhe permitia saber o conteúdo verdadeiro no "coração" (*qalb*) de todos.

Esse exemplo mostra o forte componente carismático na *persona* religiosa do *shaykh* Bâdinjikî. Os elementos carismáticos na *persona* do *shaykh* Bâdinjikî, como sua capacidade de realizar atos miraculosos ou extraordinários, são entendidos pelos seus discípulos como expressões e provas da *baraka* que ele corporifica como *shaykh* sufi. A *baraka* do *shaykh* Bâdinjikî possui diversas fontes, a principal é o conhecimento esotérico da realidade divina (*ḥaqîqa*) que ele adquiriu pela sua iniciação na via mística do sufismo. Ele também recebeu hereditariamente a *baraka* que é atribuída aos membros de sua família. Outra importante fonte de *baraka* é uma relíquia – um fio de cabelo do Profeta Maomé – que é mantida na *zâwiya*

47. Lawrence Rosen, em sua análise da atuação jurídica do *qadi* no Marrocos, mostra um processo semelhante de construção da justiça a partir dos direitos e obrigações que são legal e culturalmente supostos para as partes litigantes segundo suas posições na ordem social (Rosen, 1996 [1989]: 43-57, 68-79).

al-Bâdinjikiyya. Essa relíquia é exposta à veneração pública apenas em datas especiais, tais como *'aîd*[48] ou a *layla al-qâdir,*[49] em uma epifania de *baraka* para os participantes no ritual do *dhikr.*

Shaykh Bâdinjikî expõe regularmente a força de sua *baraka* pela performance de *karamât* ou de curas religiosas. Muitas pessoas o procuram para resolver problemas espirituais ou físicos, tais como doenças corporais, distúrbios mentais ou emocionais e aquilo que elas classificam como possessão por *jinns.*[50] O ritual de cura geralmente consiste da imposição das mãos do *shaykh* sobre a parte do corpo que foi afetada pela doença, ato este que é acompanhado de orações ou da recitação de passagens do Alcorão. Às vezes o *shaykh* evoca santos sufis como 'Abd al-Qâdir Jaîlânî para que eles aumentem a eficácia do ritual por meio da sua *baraka.* Nos casos de doenças graves, o *shaykh* Bâdinjikî coloca o relicário com o fio de cabelo do Profeta sobre o corpo do paciente e coloca suas mãos por cima dele, criando assim uma cadeia mística de *baraka* que conecta o *shaykh* a Deus pelo Profeta. Esses exemplos mostram como a *persona* do *shaykh* Bâdinjikî é construída e legitimada pela exibição dos poderes carismáticos, como a *baraka.* A restauração performática das relações sociais e das funções corporais de seus discípulos e daqueles que solicitam sua autoridade faz com que o *shaykh* Bâdinjikî corporifique uma noção de ordem que conecta e regula o nível corporal, psicológico, social e metafísico da existência humana. A expressão performática do poder místico que fundamenta essa ordem é o elemento estruturador do ritual do *dhikr* na *zâwiya al-Bâdinjkiyya.*

---

48. No calendário religioso muçulmano existem duas grandes festas (*'aîd,* pl. *'îâd*): *'aîd al-adhâ* (festa do sacrifício), que marca o fim do mês de peregrinação a Meca (*hajj*), e *'aîdal-fitr* (festa do fim do jejum), que marca o fim do mês do Ramadân.

49. Noite do mês do Ramadân na qual se acredita que o Alcorão foi revelado ao Profeta Maomé.

50. Os *jinns* (gênios) são seres que habitam a terra como os homens e os animais, tendo sido criados no fogo e, portanto, sendo invisíveis. Existem *jinns* muçulmanos e não muçulmanos, sendo estes responsáveis pela possessão de seres humanos. No texto do Alcorão, os *jinns* têm o diabo (Iblis) como seu mestre, mas eles também aparecem a serviço de Salomão (Alcorão LXXII). Os *jinns* são elementos centrais nas práticas mágicas (*sihr*) em todo mundo muçulmano.

O ritual do *dhikr* na *Zâwiya al-Bâdinjkiyya*

Cada sessão ritual do *dhikr* na *zâwiya al-Bâdinjkiyya* atrai uma audiência de cerca de 250 homens. A maior parte dos participantes desse ritual são trabalhadores manuais, comerciantes locais ou funcionários públicos dos níveis mais baixos da hierarquia burocrática. Muitos deles moram em Bâb al-Nayrab ou nos bairros vizinhos de Bâb al-Hadîd e Bâb al-Maqâm. Entretanto, há entre os membros dessa *zâwiya* muitos comerciantes do *sûq al-medina* e alguns professores universitários. Alguns dos participantes no *dhikr* na Bâdinjkiyya também são membros da *zâwiya al-Hilâliyya*, o que cria um constante fluxo de pessoas entre as duas *zâwiyas*. Ao contrário do *shaykh* Hilâlî, ambos os *shaykhs* Bâdinjkî continuam a iniciar discípulos na via mística da Qâdiriyya.[51]

O *dhikr* celebrado na Bâdinjkiyya tem a mesma seqüência ritual e conteúdo simbólico do *dhikr* da Hilâliyya, uma vez que esses elementos são determinados pelo próprio *shaykh* Hilâlî e reproduzidos nas *zâwiyas* subordinadas à sua autoridade. Nas noites de quinta-feira, depois da oração de *'ishâ'*, o *shaykh* ʿAbd al-Qâdir Bâdinjikî lidera a performance do *dhikr*. Logo após a oração, o *shaykh* recita o *wird* da Qâdiriyya, que é o mesmo recitado na Hilâliyya. No entanto, diferentemente da Hilâliyya, o *shaykh* Bâdinjikî permanece no meio do recinto voltado para os participantes. Depois do *wird*, a maior parte dos participantes já chegou e geralmente a sala fica lotada com cerca de 250 homens.[52] Os discípulos do *shaykh* Bâdinjikî servem água e café amargo e oferecem perfumes aos participantes como sinal de hospitalidade. Os músicos e cantores do ritual sentam-se em um semicírculo diante do *shaykh*. Os outros participantes sentam-se em fileiras concêntricas que se formam a partir do lugar do *shaykh*.

Os discípulos encarregados de supervisionar o ritual procuram organizar espacialmente os participantes em uma estrita ordem hierárquica de lugares, na qual o grau de proximidade ao *shaykh* coincide com a posição na hierarquia social e religiosa. Os visitantes ocasionais são colocados no fun-

---

51. Muitos elementos do processo de iniciação foram adaptados às condições sociais e econômicas da sociedade contemporânea. Por exemplo, o período da *khalwa* (retiro espiritual) foi encurtado de quarenta para quatro dias.

52. As mulheres participam dos rituais em outra sala.

do da sala, perto da porta que leva ao pátio interno da *zâwiya*. As músicas do *dhikr* são as mesmas que são cantadas na Hilâliyya, mas elas são executadas em um ritmo que é mais próximo da música árabe contemporânea que da música *tarab* (clássica).

O *dhikr* começa com canções de louvor a Deus e ao Profeta e a audiência as escuta como um *samâ* (concerto espiritual). Os discípulos são os únicos a fazer movimentos corporais com uma coreografia contínua enquanto tocam instrumentos musicais. Muitas vezes um velho *darwîsh* (místico itinerante) da *tarîqa* Mawlawiyya, vestido com uma túnica preta, usando um *tarbûsh* (chapéu cônico) alto, com *khol* (lápis preto) nos olhos e decorações de *henna* nas mãos levanta-se durante o ritual, curva-se diante do *shaykh* Bâdinjkî e pede permissão para realizar sua dança mística. Depois de ter seu pedido concedido, o *darwîsh* começa a girar em torno de seu eixo corporal com seus braços abertos. Durante a dança a sua mão direita fica virada para cima, para captar *baraka* de Deus, e a esquerda virada para baixo, para distribuí-la sobre os participantes. Enquanto isso os músicos tocam tambores e os cantores cantam canções sobre o Profeta.

Quando as canções cessam, o *darwîsh* interrompe sua dança, cumprimenta o *shaykh* Bâdinjkî e senta-se ao seu lado. Toda vez que os músicos e cantores atingem um nível elevado de emoção na sua performance, o velho *darwîsh* executa sua dança mística. Durante as canções, muitas pessoas trazem bebês, crianças ou pessoas doentes para serem abençoadas por *shaykh* Bâdinjkî. Qualquer pessoa que tenha problemas pessoais e queira conselhos ou *baraka* também pode se dirigir ao *shaykh* Bâdinjkî durante o *dhikr*. Depois de ouvir a demanda, ele oferece seus conselhos e/ou coloca suas mãos na fronte do solicitante e diz uma oração. O conteúdo verbal dessas interações é inaudível em razão do alto volume da música, mas elas são atentamente observadas por todos os participantes, pois elas revelam o poder da *baraka* do *shaykh*. Esse tipo de demonstração pública do poder da *baraka* não ocorre no ritual da Hilâliyya, que é orientado para a construção da *persona* do *shaykh* como guardião da ordem divina e não como detentor de poderes divinos.

Essa parte do *dhikr* dura cerca de uma hora e meia. Após um sinal do *shaykh*, todos se levantam. O *shaykh* fica em pé diante da parede oposta ao *mihrâb* e os participantes posicionam-se segundo as regras de organização do espaço que hierarquizam as posições segundo a sua distância em relação ao *shaykh*. Então, sob a liderança do *shaykh*, os participantes começam a

vocalizar os nomes de Deus realizando simultaneamente movimentos corporais. As vocalizações e os movimentos correspondentes são os mesmos do *dhikr* na Hilâliyya, tais como *"Âllâh"*, *"Âl-lâh"*, *"Haiyy"*, *"Âllâh Hû"* ou *"Âllâh Hû-Mâ"*. Porém, a forma na qual eles são vocalizados é muito diferente, pois o resultado desejado é claramente a produção de intensos estados emocionais e não harmonia estética. As vocalizações são repetidas cada vez mais alto até que os participantes atinjam os limites de sua capacidade respiratória.

O controle sobre a harmonia da performance é bastante frouxo e muitas pessoas cantam as canções com os músicos, em vez de fazerem as vocalizações ou os movimentos corporais, porque acabam por serem arrebatadas pelo ritmo e pela emoção induzida por elas. É importante ressaltar que isso não é o resultado da falta de vigilância ou controle da performance ritual, pois, ao contrário da Hilâliyya, essa *zâwiya* possui um numeroso pessoal encarregado de assegurar que o ritual seja realizado nos limites "corretos", caracterizando a formalização de uma tradição local (Asad, 1986: 14). Essas diferenças em relação à Hilâliyya resultam do fato de que aqueles que organizam o ritual estão preocupados com a manutenção da hierarquia e da ordenação espacial e não com a harmonia da performance.

Um dos momentos mais intensos do *dhikr* é quando a vocalização de "*Âllâh*" se torna mais alta e mais rápida em cada repetição até que ela se torna um som expiratório que é reminiscente de "*Haiyy*" (O vivente). Geralmente muitas pessoas são arrebatadas pelo clima emocional criado pela repetição de um dos mais importantes nomes de Deus. Os movimentos tornam-se cada vez mais rápidos e menos coordenados. Algumas pessoas choram copiosamente, outras gritam "*Âllâh*" ou "*yâ Latîf*" (Ó Gentil) e levantam seus braços ao céu. Alguns discípulos andam entre as fileiras de participantes levantando seus braços ritmadamente e gritando "*Âllâh*" com o objetivo de incorporar aqueles que estão menos engajados na performance ao intenso clima emocional do ritual. Nesse momento do ritual uma atmosfera frenética atravessa o ambiente, a excitação suplanta a coordenação na performance do *dhikr*. Durante alguns minutos, todas as emoções e comportamentos são permitidos como formas e sinais do esforço desesperado da busca experiencial pela presença divina. Algumas pessoas entram em transe ou mergulham em um profundo estado de excitação expresso por gritos frenéticos de "*Âllâh*" ou por movimentos rápidos e sem coordenação

coletiva, que podem ser pulos, rodopios, movimentos convulcionantes ou uma oscilação violenta do corpo. Aqueles que são tomados pela emoção ou exauridos pelo êxtase caem de joelhos, gritam, urram, falam frases desconexas, choram desesperadamente, riem descontroladamente, ou desmaiam. Assim, essa parte do *dhikr* termina com a fragmentação total do ritual em expressões de experiências individuais, que expressam publicamente a qualidade mística do *self* de cada membro da comunidade e o total esgotamento da capacidade performática dos participantes.

Então, o ritual do *dhikr* entra na sua parte final. As luzes da sala são apagadas e apenas uma fraca luz verde ilumina o ambiente. Os músicos trazem grandes tambores e um *dâf* (pandeiro), que geralmente são usados no *dhikr* da Ordem sufi Rifâ'iyya. Esses instrumentos são tocados enquanto o *shaykh* guia os participantes na vocalização de "*Âl-lâh*" acompanhada por movimentos corporais para frente e para trás. Essa parte do *dhikr* também tem um alto nível emocional, embora diferente daquele descrito antes. O ritmo da música e os movimentos corporais levam à imersão do *self* no fluxo das sensações corporais induzidas pelo ritual. Essas sensações são experimentadas por muitos participantes como uma travessia (*sulûk*) da via mística. Um dos membros da *zâwiya*, um homem de 27 anos que trabalha no comércio local e mora nas redondezas, descreveu essas sensações:

> Primeiro você vê imagens confusas porque seus olhos estão subindo e descendo, então você não vê nada fora a luz (*nûr*). Eu senti minha alma deixando este mundo. Eu pude sentir ela indo em direção a Deus.

Após meia hora as luzes são novamente ligadas e os participantes alternam movimentos corporais para frente e para trás e da direita para a esquerda, enquanto o cantor convoca todos a fazerem orações pelas almas de 'Abd al-Qâdir Jeîlânî, Âhmad al-Rifâ'î, Ibrâhîm al-Dusûqî, Âhmad al-Bâdawî, *shaykh* Hilâlî e *shaykh* Bâdinjkî.[53] Essa oração marca o fim do *dhikr* e a maior parte dos participantes sai para o pátio com o fim de socializar antes de ir embora. Os discípulos do *shaykh* Bâdinjkî permanecem na sala para ouvir ele recitar a *da'wa* que finaliza a reunião ritual.

---

53. Essa lista combina os principais santos do sufismo com os *shaykhs* da Qâdiriyya em Alepo.

Hierarquia e emoção: a experiência mística

A análise do *dhikr* na Bâdinjkiyya mostrou como a performance desse ritual é tão cuidadosamente preparada e encenada quanto na Hilaliyya. As diferenças evidentes nos efeitos entre os dois rituais estão relacionadas à organização e aos estilos de performance de cada um deles e não a variações no seu conteúdo simbólico. *Shaykh* Bâdinjkî e seus discípulos demonstram uma preocupação consciente em relação a dois princípios rituais: hierarquia e emoção. A hierarquia é expressa em termos da organização espacial e da divisão do trabalho religioso entre os participantes no ritual. As hierarquias religiosas e sociais são traduzidas em termos de proximidade ou distância espacial em relação ao *shaykh*, que se torna o ponto focal do ritual a partir do qual emanam poder e prestígio. A divisão do trabalho ritual entre os discípulos e os demais participantes também expressa a hierarquia religiosa dessa comunidade sufi. Os discípulos ficam em pé e realizam movimentos corporais coordenados durante a primeira parte do *dhikr*, enquanto os demais participantes permanecem sentados e têm uma participação restrita ao papel de audiência da performance ritual. Essa divisão do trabalho ritual enfatiza a diferença entre aqueles que foram iniciados pelo *shaykh* e aqueles que permanecem no nível mais básico ou "exotérico" (*zâhirî*) de participação na comunidade sufi. A posição dos discípulos no ritual mostra como eles constituem um núcleo central de definição da comunidade religiosa dessa *zâwiya*, enquanto os demais participantes constituem o círculo "externo" da mesma.

A distinção hierárquica estabelecida entre participantes pela performance ritual é legitimada e reforçada pelas distintas capacidades em atingir os diversos estágios experienciais da via mística que são individualmente expressas pelos participantes do *dhikr*. Os participantes que estão disciplinarmente preparados para terem experiências místicas reconhecidas e legitimadas pela tradição sufi são posicionados em lugares próximos ao *shaykh* para que eles possam receber mais *baraka*. As sensações e os sentimentos que a dimensão emocional do ritual induz nos participantes são horizontalmente compartilhadas pela repetição coletiva e coordenada de movimentos corporais ou pela vocalização em uníssono dos nomes de Deus. Porém, à

medida que o nível emocional do *dhikr* se torna mais intenso, esses mecanismos de disciplina coletiva fragmentam-se em uma multiplicidade de manifestações de experiências individuais frouxamente conectadas entre si. No limite, o único elo comum entre as diversas experiências é sua relação direta e causal com a *baraka* que emana da *persona* mística do *shaykh*. Assim, o *shaykh* é ritualmente consagrado como fonte primeira das experiências místicas de cada um dos participantes no ritual e da coesão identitária da comunidade. Essa relação direta e personalizada entre os participantes e o *shaykh* permite a dissolução de suas diferenças individuais na *persona* mística deste e sua integração como membros da comunidade religiosa.

Os princípios performáticos que disciplinam as experiências induzidas pelo ritual do *dhikr* na Bâdinjkiyya também expressam uma noção de "ordem". Essa noção está baseada na classificação hierárquica dos membros da comunidade pelo *shaykh*, a partir da sua avaliação, segundo critérios dados pela tradição sufi, da qualidade dos laços cognitivos e emocionais que conectam cada indivíduo a ele por meio da experiência mística. Os participantes no ritual do *dhikr* freqüentemente enfatizaram nos seus discursos como a *persona* mística do *shaykh* Bâdinjkî corporificava a ordem social e experiencial produzida pela performance ritual, assim como a ordem divina codificada na *sharî'a*. Um dos discípulos do *shaykh* Bâdinjkî resumiu a questão, dizendo que:

> A *sharî'a* busca criar ordem (*nizâm*) na comunidade muçulmana. O *shaykh* [Bâdinjkî] cria ordem através de sua baraka. Ele é justo e provê cada um com sua parte devida de amor, baraka e conhecimento. O verdadeiro sufismo é composto tanto por conhecimento (*'ilm*) quanto por atos (*'amal*), e a *sharî'a* está nos seus [de *shaykh* Bâdinjkî] atos e *karamât*, porque ambos expressam a vontade de Deus.

Assim, a autoridade carismática do *shaykh* Bâdinjkî corporifica e expressa a coesão hierárquica de sua comunidade, que, apesar da ausência de referências explícitas ou conexões discursivas com a tradição textual, é vivida pelos seus discípulos como a realização dos princípios normativos da *sharî'a* em termos sociais e experienciais.

Conclusão

A codificação da tradição sufi combina discursos doutrinais e práticas rituais, permitindo a incorporação dos princípios normativos da *sharî'a* em termos de disposições e apreensões corporificadas entre os elementos constituintes e definidores das comunidades sufis. Assim, a relação entre a tradição sufi e os princípios da *sharî'a* só pode ser compreendida por meio de uma análise das formas a partir das quais ambos são efetivados e manipulados nos mecanismos disciplinares que produzem e moldam as identidades em cada contexto religioso e social.[54] Na *zâwiya al-Hilâliyya*, os princípios normativos que estão inscritos e codificados na tradição textual da *sharî'a* constituem a base dos mecanismos disciplinares que organizam e definem a comunidade religiosa e suas identidades. Na *zâwiya al-Bâdinjkiyya*, contudo, o quadro normativo das identidades sufis é baseado na afirmação performática da *baraka* do *shaykh* Bâdinjkî e na capacidade deste em disciplinar as diversas experiências individuais nos limites hierárquicos da comunidade religiosa.

Porém, apesar das claras diferenças na constituição e organização dessas duas *zâwiyas*, ambas as comunidades produzem formas experienciais de apreensão e incorporação das *sharî'a* estruturadas em torno da noção de "ordem" (*nizâm*). Essa noção possui diversos níveis de significado, os quais estão inscritos em esferas complementares de experiência: a sociedade, o corpo e o *self*. A ordem origina-se na sociedade pela produção de harmonia e justiça por meio da liderança religiosa e da mediação de conflitos; ela é produzida no corpo pela restauração da saúde física e mental por meio das curas religiosas ou do exorcismo dos *jinns*; e ela é produzida no *self* pela incorporação do senso de eqüidade e responsabilidade por meio da disciplina das experiências místicas e da capacidade de avaliação moral da realidade. Todas essas esferas são articuladas entre si pela *persona* religiosa dos *shaykhs* sufis, que se configuram como seus produtores e guardiães, conectando-as com uma ordem transcendente constituída pela realidade esotérica da *haqîqa* (verdade/realidade divina).

54. Processos similares estão envolvidos na produção da *sharî'a* como um discurso social incorporado na *persona* religiosa dos *'ulamâ* (Messick, 1993: 135-151; Zaman, 2002: 111-143).

A inscrição da *sharî'a* em esferas de experiência que estão articuladas em uma realidade transcendente pela sua corporificação na *persona* do *shaykh* possui interessantes paralelos com a retórica política oficial na Syria, a qual tenta legitimar o regime autoritário do partido Ba'th por meio do culto de personalidade organizado em torno das figuras do falecido presidente Hafiz al-Assad e de seu filho e sucessor, Bashar al-Assad. Assim, por exemplo, se na Hilâliyya a tradição textual do Islã encarna a ordem divina e conecta o mundo material com a transcendência da realidade divina, e na tradição sufi da Bâdinjkiyya essa conexão é feita pela *baraka* do *shaykh*; na retórica oficial do regime Ba'thista, a ordem política da Síria é corporificada na *persona* heróica do presidente, que a conecta com a transcendência política do nacionalismo árabe.[55] O Estado sírio procura disciplinar o discurso público e as "experiências cívicas" por meio de diversos dispositivos retóricos, icônicos e performáticos, tais como discursos, estátuas e paradas,[56] para criar uma comunidade política segundo os princípios normativos da ideologia Ba'thista.

Assim, enquanto o *shaykh* sufi corporifica a via mística que leva à realidade divina, o líder Ba'thista corporifica a via política que leva à realidade metafísica do socialismo e da nação árabe. Além disso, como a ordem mística do sufismo, a ordem política Ba'thista requer a disciplinarização da sociedade, do corpo e do *self*. O regime Ba'thista incentiva a organização de grupos corporativos, como as associações de trabalhadores, mulheres e jovens, que desempenham papéis complementares visando inserir a sociedade síria no projeto mais amplo de construção da nação árabe (Perthes, 1995: 170-172). Esses paralelos mostram as diversas instâncias a partir das quais as representações e as construções da ordem nas comunidades sufis podem ser articuladas com noções autoritárias de ordem presentes no universo político das sociedades do Oriente Médio.[57] Entretanto, os exemplos aqui analisados revelam um contexto bastante mais complexo que a mera

55. Agradeço ao professor Nasr Abu Zayd por ter indicado esses paralelos nos seus comentários ao meu *paper* durante a IV Conference on Islamic Legal Studies: "Sufism and islamic law", realizada em Murcia, Espanha, em maio de 2003.

56. Para uma análise dos rituais e da retórica que constituem o culto de personalidade de Hafiz al-Asad, ver Wedeen, 1999.

57. A homologia entre as noções de autoridade presentes no sufismo e o autoritarismo da cultura política nas sociedades árabes foi apontada pelo antropólogo marroquino Abdellah Hamoudi (1997: 150-158).

replicação política de modelos culturais originados nas noções de ordem e autoridade presentes no sufismo, pois existem outros ideais normativos na tradição sufi, tais como a autonomia moral do indivíduo e a pluralidade de focos de poder, que contradizem claramente as pretensões hegemônicas do Estado autoritário existente na Síria Ba'thista.[58]

Os vários níveis de articulação possíveis entre as identidades religiosas sufis e os discursos políticos e religiosos dão a ela um alto grau de flexibilidade e adaptabilidade social, permitindo sua expansão como expressão social do Islã na Síria contemporânea. As identidades muçulmanas na Síria estão profundamente envolvidas na afirmação pública das prescrições da *sharî'a*, as quais são articuladas com a afirmação performática do poder miraculoso da *baraka* no quadro disciplinar das comunidades sufis. Assim, ao produzirem significados discursivos, práticos e experienciais para as noções de ordem e justiça, os *shaykhs* sufis contribuem para a inscrição dos princípios normativos da *sharî'a* na ordem moral da sociedade síria ao mesmo tempo que consolidam a tradição sufi como arena disciplinar de mediação desse processo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABD-ALLAH, Umar F. 1983. *The islamic struggle in Syria*. Berkeley: Mizan Press.
Al-Qur'ân al-Karîm (O Alcorão sagrado). Damasco: Dâr 'Ulûm al-Qur'ân, 1415 a.h. [1995 a.d.].

AL-GHAZÎ, Kâmil. 1999 [1922-1926] *Nahr al-Dhahab fî Târîkh Halab*. Alepo: Dâr al-Qalam al-'Arabî bi-Halab, 3 v., v. 2.

AL-Hilâlî, Jamâl al-Dîn. 2001. *Al-Tarîqa al-Qâdiriyya wa al-Dhikr al-Qâdirî*. Alepo: *al-Zâwiya al-Hilâliyya*.

ANTOUN, Richard. 1989 Muslim Preacher in the modern world: A jordanian case study in comparative perspective. Princeton: Princeton University Press.

ASAD, Talal. 1986. *The idea of an Anthropology of islam*. Washington, D. C.: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, Occasional Papers Series.

________. 1993 *Genealogies of religion*: Discipline and reasons of power in christianity and islam. Baltimore: John Hopkins University Press.

58. Para uma discussão mais detalhada dessa questão, ver Pinto, 2004: 189-191.

BARTH, Fredrik. 1990. The guru and the conjurer: Transactions in knowledge and the shaping of culture. Southeastern Asia and Melanesia, *Man*, New Series, 25 (4): 640-653.

BERGER, Maurits S. 1997. The legal system of family law in Syria. *Bulletin d'études orientales*. Institut Français d'Études Arabes de Damas (IFEAD), Damasco, XLIX: 115-127.

BÖTTCHER, Annabelle. 1997. Le Ministère des *Waqf*. *Monde Arabe/Maghreb-Machrek*, 158: 18-30.

_______. 2002. *Official Sunni and Shi'i Islam in Syria* EUI Working Papers. Florence: Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Mediterranean Programme Series.

BOURDIEU, Pierre. 1997 [1972]. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

AL-BÛṮÎ, Muḫamad Sa'îd Ramaḏân. 1998. *Al-Salafiyya*. Damasco: Dâr al-Fikr.

CASANOVA, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.

CHIH, Rachida. 2000. *Le soufisme au quotidien*: Confréries d'Égypte au XXe Siècle. Paris: Sinbad/Actes Sud.

CHOUET, Alain. 1995. L'éspace tribal alaouite à l'épreuve du pouvoir: La desintegration par le politique. *Monde Arabe/Maghreb-Machrek*, 47: 93-119.

CSORDAS, Thomas. 1990. Embodiment as a paradigm for anthropology, *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 18 (1), p. 5-47.

EICKELMAN, Dale e PISCATORI, James. 1996. Muslim Politics. Princeton: Princeton University Press.

GAFFNEY, Patrick. 1994. *The prophet's pulpit*: Islamic Preaching in Contemporary Egypt. Berkeley: University of California Press.

GEERTZ, Clifford. 1983. Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective. In: _______. *Local Knowledge*: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books.

GELLNER, Ernest. 1993 [1981]. *Muslim society*. Cambridge: Cambridge University Press.

GEOFFROY, Eric. 1995. Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans, Orientations Spirituelles et enjeux culturels. Damasco: Institut Français d'Études Arabes de Damas (IFEAD).

_______. 1997. Soufisme, reformisme et pouvoir en Syrie contemporaine. *Égypte/Monde Arabe*, 29: 11-21.

GILSENAN, Michael. 1973. *Saint and sufi in modern Egypt*. Oxford: Oxford University Press.

_______. 2000 [1982]. *Recognizing islam*: religion and society in the modern middle East. London: I. B. Tauris.

HAMMOUDI, Abdellah. 1997. *Master and disciple*: The cultural foundations of moroccan authoritarianism. Chicago: The University of Chicago Press.

ḪAWWÂ, Sa'îd. 1979. *Tarbiyatu-nâ al-Rûhiyya*. Beirute: Dâr al-Kutub al-Arabiya.

HIVERNEL, Jacques. 2000. Bâb al-Nayrab, Un Faubourg d'Alep Hors de la Ville et dans la Cité. *Etudes Rurales*, 155-156: 215-238.

HOFFMAN, Valerie. 1995. *Sufism, mystics and saints in Modern Egypt*. Columbia: University of South Carolina Press.

ÎSÂ, 'Abd al-Qâdir. 1993 [1961]. *Haqâ 'iq 'an al-Tasawwuf*. Alepo: Maktaba al-'Irfân.

JONG, Fred de. 1986. Les confréries mystiques au machreq arabe: centres de gravité, signes de déclin et de renaissance. *Les ordres mystiques dans l'Islam*: Cheminements et situation actuelle. Alexandre Popovic & Gilles Veinstein (Eds.). Paris: Éditions de l'EHESS.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967 [1958]. *Structural anthropology*. New York: Anchor Books.

LUIZARD, Pierre-Jean. 1990. Le soufisme égyptien contemporain. *Egypte/Monde Arabe*, 2: 35-94.

________. 1991. Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien. *Monde arabe/maghreb-machrek*, 131: 26-53.

________. 1996. Le moyen-orient arabe. *Les voies d'Allah*: Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui. ALEXANDRE, Popovic; GILLES, Veinstein. (Eds.). Paris: Fayard.

MAUSS, Marcel. 1995 [1938]. Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de 'moi'. In: ________. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.

MCDOWALL, David. 2000. *A modern history of the kurds*. London: Tauris.

MESSICK, Brinkley. 1993. *The caligraphic state*: Textual domination and history in a muslim society. Berkeley: University of California Press.

OBEYESEKERE, Gananath. 1981. *Medusa's hair*: An essay on personal symbols and religious experience. Chicago: The University of Chicago Press.

PERTHES, Volker. 1995. The political economy of Syria under Asad. London: Tauris.

PINTO, Paulo G. 2002. *Mystical bodies*: Ritual, experience and the embodiment of sufism in Syria. Ph.D. Dissertation, Boston University. Ann Arbor, MI: University Microfilms International.

________. 2003. Dangerous liaisons: sufism and the state in Syria. *Crossing boundaries*: From Syria to Slovakia. Junior Fellow's Conferences, v. 14. In: JAKELIC, S.; VARSOKE, J. (Eds.). Viena: Institut fur die Wissenschaften vom Menschen (IWM), <http://www.iwm.at/p-jvfcon.htm>.

________. 2004. The limits of the public sufism and the religious debate in Syria. *Public islam and the common good*. In: ARMANDO, Salvatore; DALE, Eickelman. (Eds.). Leiden: Brill.

________. 2004b. Performing baraka: Sainthood and Power in Syrian Sufism. *On archaeology of sainthood and local spirituality in islam*: Past and present, crossroad of events and ideas (Yearbook of the Sociology of Islam, v. 5). GEORG, Stauth. (Ed.). Hamburg/London: Transcript.

________. 2004c. Islamismo. *Enciclopédia de guerras e revoluções do século XX*: As gran-

des transformações do mundo contemporâneo. FRANCISCO, Carlos Teixeira da Silva. (Ed.). Rio de Janeiro: Campus.

RAYMOND, André. 1998. *La ville arabe*: Alep à l'époque ottomane (XVI-XVIII e siècles). Damasco: IFEAD.

ROSEN, Lawrence. 1996 [1989]. *The anthropology of justice*: Law as culture in islamic society. Cambridge: Cambridge University Press.

ROY, Olivier. 1992. *L'échec de l'islam politique*. Paris: Seuil.

______. 2004 [2002]. *L'islam mondialisé*. Paris Seuil.

SALVATORE, Armando. 1998. Staging Virtue: The Disembodiment of Self-Correctness and the Making of Islam as Public Norm. *Islam – Motor or Challenge of Modernity* (*Yearbook of the Sociology of Islam, v. 1*). GEORG, Stauth. (Ed.). Hamburg/London: Transaction.

SCHIMMEL, Annemarie. 1975. *Mystical dimensions of islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

SEURAT, Michel. 1980. Les populations, l'état et la société. *La Syrie d'aujourd'hui*. ANDRE, Raymond. (Ed.). Paris: Éditions du CNRS.

______. 1989 *L'état de barbarie*. Paris: Seuil.

SHAHRÛR, Muhammad. 1990. *Al-Kitâb wa al-Qur 'ân: Qirâ 'âsira*. Damasco: Al-Ahâlî.

SHANNON. Jonathan H. 2003. Sultans of spin: Syrian sacred music on the World Stage. *American Anthropologist*, 105 (2): 266-277.

TRIMINGHAM, J. Spencer. 1998 [1971]. *The sufi orders in islam*. Oxford: Oxford University Press.

VAN DAM, Nikolaos. 1996. *The struggle for power in Syria*. London: Tauris.

WEDEEN, Lisa. 1999. *Ambiguities of domination*: Politics, rhetoric and symbols in contemporary Syria. Chicago: The University of Chicago Press.

WEISMANN, Itzchak. 1993. Sa'id Hawwa: The making of a radical muslim thinker in modern Syria. *Middle East Studies*, 29 (4): 601-623.

______. 1997. Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'thist Syria. *Studia islamica*, 85 (1): 131-154.

WHITEHOUSE, Harvey. 2000. *Arguments and icons, divergent modes of religiosity*. Oxford: Oxford University Press.

ZAMAN, Muhammad Qasim. 2002. *The ulama in contemporary islam, custodians of change*. Princeton: Princeton University Press.

______. 2004. The Ulama of Contemporary Islam and their Conceptions of the Common Good In *Public Islam and the Common Good*. Armando Salvatore & Dale Eickelman (Eds.). Leiden: Brill.

ZARCONE, Thierry. 2000. Un cas de métissage entre Qâdiriyya et Khalwatiyya: *Dhikr* et *Khalwa* dans la Zâwiyya al-Hilâliyya de Alep. *Journal of the History of Sufism, Special Issue*: The Qâdiriyya Order, 1-2: 443-455.

Resumo

Este artigo trata dos processos de elaboração e criação cultural provocados pela adoção local de sistemas jurídicos supralocais ou transnacionais, analisando como os princípios da lei islâmica são incorporados concepções de pessoa, justiça e ordem social entre os adeptos do Sufismo em Alepo, na Síria. O foco da análise está voltado para as mediações, transações e práticas disciplinares – assim como para as autoridades e/ou especialistas que as comandam – que permitem que elementos da lei islâmica sejam incorporados como princípios organizacionais da *persona* e do *self* dos agentes sociais, assim como da ordem pública. Os dados etnográficos usados neste texto foram coletados durante meu trabalho de campo nas comunidades Sufis de Alepo, na Síria, de 1999 a 2001 e, novamente, em maio/junho de 2002.

Abstract

This analysis focuses on the processes of cultural creation and adaptation on the local level that are induced by the adoption of supra-local or translocal law systems. It explores how principles of the islamic law are incorporated as conceptions of person, justice, social order among the adepts of Sufism in Aleppo, Syria. The analysis takes into account the forms of mediation, transaction and disciplinary practices – as well as the authorities and/or specialists who control them – which allow the incorporation of elements of the islamic law as organizing principles of the self of the Sufis and their constructions of the public order. The ethnographic data used here were collected during my fieldwork research among the Sufi communities of Aleppo, in Syria, from 1999 to 2001 and, again, in May/June 2002.